VIỆN NGHIÊN CỨU PHẬT HỌC VIỆT NAM
TRUNG TÂM NGHIÊN CỨU VÀ PHIÊN DỊCH PHẬT HỌC
12

K. L. DHAMMAJOTI 法光

A-TỲ-ĐẠT-MA CỦA NHẤT THIẾT HỮU BỘ

(Sarvāstivāda Abhidharma)

Dịch giả:
THÍCH NHẬT TỪ

NHÀ XUẤT BẢN TRI THỨC

A-TỲ-ĐẠT-MA CỦA NHẤT THIẾT HỮU BỘ
(*Sarvāstivāda Abhidharma*)

TÁN DƯƠNG CÔNG ĐỨC ẤN TỐNG

Hội đồng Quản trị Viện Nghiên cứu Phật học Việt Nam tán dương và hồi hướng công đức đến Ban Ấn tống kinh sách của Quỹ Đạo Phật Ngày Nay đã hỷ cúng toàn bộ kinh phí in tặng bộ sách của Trung tâm Nghiên cứu và phiên dịch Phật học nhằm phục vụ người Việt Nam.

Mọi sự phát tâm cúng dường cho việc in ấn bộ sách này, xin vui lòng liên hệ Ban Điều hành Quỹ Đạo Phật Ngày Nay.

TT. THÍCH NHẬT TỪ
BAN ẤN TỐNG QUỸ ĐẠO PHẬT NGÀY NAY
Buddhism Today Foundation (BTF)
92 Nguyễn Chí Thanh, P.2, Q.10, TP. HCM
ĐT: (028) 6680 9802 - 096 789 3766
Email: quydaophatgaynay@gmail.com
www.quydaophatngaynay.org
www.daophatngaynay.com
www.chuagiacngo.com

VIỆN NGHIÊN CỨU PHẬT HỌC VIỆT NAM

TRUNG TÂM NGHIÊN CỨU VÀ PHIÊN DỊCH PHẬT HỌC

12

Hòa thượng KL. Dhammjoti 法光

A-TỲ-ĐẠT-MA CỦA NHẤT THIẾT HỮU BỘ

(*Sarvāstivāda Abhidharma*)

Dịch giả

THÍCH NHẬT TỪ

NHÀ XUẤT BẢN TRI THỨC

MỤC LỤC

Lời giới thiệu của dịch giả xi
Lời nói đầu của tác giả xvii
Các từ viết tắt xxiii
Chương 1: *A-tỳ-đạt-ma* nguồn gốc, ý nghĩa và chức năng 1
1.1. Nguồn gốc của *A-tỳ-đạt-ma* 1
1.2. Định nghĩa *abhidharma* 11
1.3. Chức năng giải thoát của *abhidharma* 16
Chương 2: Quan điểm, phạm vi và phương pháp luận của *A-tỳ-đạt-ma* ***19***
2.1. Quan điểm cơ bản của các nhà *A-tỳ-đạt-ma* (*Ābhidharmika*) 19
2.2. Những lập luận cho rằng *A-tỳ-đạt-ma* là Phật ngôn 21
2.3. Phạm vi nghiên cứu của các nhà *A-tỳ-đạt-ma (Ābhidharmika)* . 23
2.4. Phương pháp *A-tỳ-đạt-ma* về khảo cứu pháp *(dharma-pravicaya)* 33
Chương 3: Trường phái Nhất thiết hữu bộ và quan niệm về cái thực ... 69
3.1. Lịch sử của Nhất thiết hữu bộ *(Sarvāstivāda)* 69
3.2. Nhất thiết hữu bộ *(Sarvāstivāda)* so với Phân biệt thuyết bộ *(Vibhajyavāda)* 75
3.3. Bằng chứng luận điểm Nhất thiết hữu bộ trong *VKŚ, MVŚ và AKB* *78*
3.4. Kinh lượng bộ *(Sautrāntika)* phê phán lập luận Nhận thức luận 81
3.5. Khái niệm về cái có thật/ tồn tại 84
3.6. Các thành phần khác nhau của trường phái Nhất thiết hữu bộ *(Sarvāstivāda)* 97

Chương 4: Luận *A-tỳ-đạt-ma* của Nhất thiết hữu bộ 105
4.1. Bảy bộ luận 105
4.1.1. Các bộ luận thời kỳ đầu 109
4.1.2. Các văn bản phát triển hơn sau này 117
4.2. Sự phát triển của các cẩm nang Nhất thiết hữu bộ *(Sarvāstivāda)* 137
4.2.1. *A-tỳ-đạt-ma Đại Tỳ-bà-sa luận* (*Abhidharma-mahāvibhāṣā*) (MVŚ) 137
4.2.2. Phát triển các hướng dẫn ngắn gọn hơn 143
Chương 5: Nhất thiết hữu bộ và tính tạm thời 151
5.1. Cuộc tranh luận lớn 151
5.2. Thời gian và tính tạm thời 152
5.3. Bốn lý thuyết chính của Nhất thiết hữu bộ 154
5.4. Nhận xét về bốn lý thuyết và khảo sát của Frauwallner .. 156
5.5. Lý thuyết hoạt động *(kāritra)* của *Vaibhāṣika* 165
5.6. Lý thuyết của Tôn giả Saṃghabhadra - một sự đổi mới? 174
5.7. Hữu *(Bhāva)*, tự tánh *(svabhāva)* và pháp 179
Chương 6: Thuyết nhân quả I: Sáu nhân 189
6.1. 6 nguyên nhân *(hetu)*, 4 điều kiện *(pratyaya)* và 5 quả *(phala)* - mối tương quan của chúng 189
6.2. Tầm quan trọng đặc biệt của học thuyết nhân quả đối với Nhất thiết hữu bộ *(Sarvāstivāda)* 191
6.3. Định nghĩa sáu nguyên nhân 198
6.4. Sự bảo vệ của Tôn giả Saṃghabhadra về nhân quả đồng thời 211
6.5. Giải thích trong hệ thống Du-già tông *(Yogācāra)* 213
6.6. Tóm tắt khái niệm về nguyên nhân cùng tồn tại được đưa ra từ nhiều nguồn khác nhau 215
6.7. Tầm quan trọng về mặt học thuyết của nguyên nhân cùng tồn tại đối với Nhất thiết hữu bộ 217
6.8. Phần kết luận 221
Chương 7: Thuyết nhân quả II: Bốn điều kiện và năm quả 223
7.1. Học thuyết về bốn điều kiện *(pratyaya)* 223

7.2. Sự khác biệt giữa nguyên nhân và điều kiện 234
7.3. Ngũ quả *(phala)* 236
7.4. Việc "cầm" và "cho" quả 245
Chương 8: Các loại sắc (rūpa) 247
8.1. Bản chất chung và định nghĩa của sắc *(rūpa)* 247
8.2. Chất sơ cấp và chất dẫn xuất 255
8.3. Thuyết nguyên tử 264
Chương 9: Các loại tâm (citta) và tâm sở (caitta) 277
9.1. Định nghĩa về tâm (*citta*), ý (*manas*) và thức (*vijñāna*). 277
9.2. Các tâm (*citta)* tâm sở (*caitta/ caitasika*) 279
9.3. Sự phát triển của lý thuyết tâm sở (*caitasika)* 279
9.4. Học thuyết kết hợp (*saṃprayoga*) của Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda)* 298
9.5. Học thuyết sinh khởi liên tục của Thí dụ sư *(Dārṣṭāntika)* và Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) 299
9.6. Sự khác biệt về chức năng giữa tâm (*citta)* và tâm sở (*caitta*) 302
9.7. Sự khác biệt giữa năm thức đầu tiên và thức thứ sáu 305
9.8. Bản chất nguyên thủy của "tư duy" 309
Chương 10: Lý thuyết về nhận thức 315
10.1. Chủ nghĩa hiện thực Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*): Từ nhận thức luận đến bản thể học 315
10.2. Các phương thức vận hành khác nhau của hiểu biết (*prajñā*) 322
10.3. Tri kiến phản tư và toàn tri *(sarvajñā)* 330
10.4. *Bát-nhã* của đức Phật và thánh hai thừa *(yāna)* 335
10.5. Công cụ nhận thức 344
10.6. Các tâm sở tưởng quan trọng của Nhất thiết hữu bộ *(Sarvāstivāda)* liên quan trong nhận thức phân biệt 350
10.7. Trạng thái bản thể của các đối tượng tri thức 353
10.8. Nhận thức trực tiếp, hình ảnh nhận thức *(ākāra)*, duy thức luận về hình ảnh đối tượng *(Sākāra-vijñānavāda),* Vô tướng duy thức tông *(Nirākāra-vijñānavāda)* và Nhất thiết hữu bộ *(Sarvāstivāda)* 356

Chương 11: Tâm bất tương ưng hành 375
11.1. Sự phát triển học thuyết của thể loại 375
11.2. Định nghĩa các hành tách rời khỏi tâm trong các văn bản sau này 384
11.3. Danh sách cổ điển trong *AKB* 385
Chương 12: Phiền não 419
12.1. Mục tiêu của thực hành tâm linh và từ bỏ phiền não ... 419
12.2. Phiền não (*kleśa*) và tùy miên (*anuśaya*) là những thuật ngữ chung cho cấu uế 422
12.3. Các thuật ngữ giáo lý khác biểu thị phiền não 425
12.4. Phiền não là gốc rễ của hiện hữu 430
12.5. Các nhà *A-tỳ-đạt-ma (Ābhidharmika)* khảo cứu các phiền não 432
12.6. Phân loại phiền não 435
12.7. Mối quan hệ giữa phiền não và tâm trí 445
12.8. Sự vận hành của phiền não 448
12.9. Từ bỏ phiền não 453
12.10. Tập khí *(vāsanā)* dấu vết của những phiền não và sự phân biệt giữa trí tuệ của Phật và của thánh A-la-hán 470
Chương 13: Giáo lý nghiệp quả 481
13.1. Ý nghĩa và tính chất chung của nghiệp chướng 481
13.2. Phân loại nghiệp chướng 488
13.3. Nghiệp thông tin (*vijñapti*) và nghiệp không thông tin (*avijñapti*) 489
13.4. Định nghĩa và bản chất nội tại của nghiệp thông tin và không thông tin 491
13.5. Vấn đề không mang tính thông tin như hạn chế, không hạn chế và không kiềm chế cũng không không kiềm chế ... 501
13.6. Con đường nghiệp báo (*karma-patha*) 506
13.7. Cơ sở lý luận cho học thuyết về nghiệp không mang tính thông tin 508
13.8. Vai trò của không thông tin trong quá trình quả báo ... 511
Chương 14: Nghiệp và bản chất của quả báo 533

14.1. Quả báo như một thuyết trung đạo 533
14.2. Sáu nguyên nhân ảnh hưởng đến tính nghiêm trọng của nghiệp 534
14.3. Nghiệp xác định và nghiệp không xác định 536
14.4. Một nghiệp đã được thực hiện và một nghiệp đã được tích lũy 538
14.5. Nghiệp phóng chiếu và nghiệp hoàn thành nghiệp 545
14.6. Nghiệp theo duyên sinh (*pratītya-samutpāda*) 546
14.7. Nghiệp quá khứ của thánh A-la-hán và đức Phật 554
14.8. Nghiệp của con người và môi trường và nghiệp tập thể ... 558
Chương 15 Con đường tiến bộ tâm linh 561
15.1. Giáo lý giác ngộ dần dần 561
15.2. Sơ bộ cho giai đoạn chuẩn bị 563
15.3. Các giai đoạn khác nhau của con đường 570
15.4 Chứng ngộ trực tiếp (*abhisamaya*), kiến đạo (*darśana-mārga*) và Nhập lưu (*srotaāpatti*) 593
15.5. Tính bất thoái của Nhập lưu 607
15.6. Con đường tu tập (*bhāvanā-mārga*) 608
15.7. Đạt được bốn quả của đời sống tâm linh 610
15.8. Chứng đắc không theo thứ tự 612
15.9. Sự thoái lui của thánh A-la-hán 613
Chương 16: Pháp vô vi (*asaṃskṛta*) 615
16.1. Ba pháp vô vi của Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) 615
16.2. Chấm dứt nhờ cân nhắc 620
16.3. Chấm dứt độc lập với sự cân nhắc 637
16.4. Không gian 645
Thuật ngữ phật học Phạn - Việt 655
Thư mục tham khảo 715
Vài nét về Thầy Nhật Từ 755

LỜI GIỚI THIỆU CỦA DỊCH GIẢ

Tác phẩm *A-tỳ-đạt ma của Nhất thiết hữu bộ* (*Sarvāstitva Abhidharma*) của Hòa thượng Pháp Quang (K. L. Dhammjoti 法光) cung cấp cái nhìn sâu sắc về triết học A-tỳ-đạt-ma (*Abhidharma*) của trường phái Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*). Tác phẩm này tập trung phân tích hệ thống triết học phức tạp của Nhất thiết hữu bộ, giải thích các khái niệm cốt lõi như các pháp (*dharma*), nghiệp (*karma*), và con đường tu tập (*magga*). Sách cũng trình bày lịch sử, các văn bản chính và những tranh luận của trường phái Nhất thiết hữu bộ.

A-tỳ-đạt-ma (S. *abhidharma,* P. *abhidhamma,* 阿毗達磨) còn được phiên âm là A-tỳ-đàm (阿毘曇), thường được dịch là giáo pháp vi diệu (vi diệu pháp), giáo pháp siêu việt (vô tỷ pháp), hay giáo pháp cao siêu, vốn là kho tàng triết học (*Abhidharma-piṭaka,* 論藏, Luận tạng), một trong ba kho tàng giáo pháp (S. *tripiṭaka,* P. *tipiṭaka*) của đức Phật Thích-ca (*Śākyamuni Buddha*); hai kho tàng còn lại là kho tàng chân lý (S. *sūtrapiṭaka, P. suttapiṭaka,* 經藏, Kinh tạng) và kho tàng đạo đức (S = P. *vinayapiṭaka,* 律藏, Luật tạng).

Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) là một trường phái Phật giáo sơ kỳ, cũng là một trong những trường phái Phật giáo quan trọng nhất trong thời kỳ phát triển *A-tỳ-đạt-ma* (*Abhidharma*). Trường phái Nhất thiết hữu bộ còn được gọi là Phân biệt luận bộ (*Vaibhāṣika*) vì quyển luận thư thế kỷ thứ II sau Công nguyên có tên là "*Phân biệt luận*" (*Vibhāṣa*). Bản văn này được Tôn giả Thế Thân (*Vasubandhu*) nhà tư tưởng Phật giáo quan trọng thế kỷ thứ IV - V chú giải trong quyển *A-tỳ-đạt-ma Câu-xá* (*Abhidharmakośa*) trước khi ngài theo Phật giáo Đại thừa. Nhất thiết hữu bộ chủ trương rằng "vạn hữu đều tồn tại" (*sarvāstitva*), theo đó, mọi sự vật hiện tượng tồn tại qua

ba chiều thời gian (quá khứ, hiện tại, tương lai) và những gì thuộc về thế giới kinh nghiệm đều vô thường. Học thuyết này đã tác động mạnh mẽ đến các học thuyết của các trường phái A-tỳ-đạt-ma và Đại thừa, hoặc trực tiếp hoặc gián tiếp.

Hòa thượng Pháp Quang, tác giả của tác phẩm này, một pháp hữu vong niên của tôi, đã phân tích chi tiết các chủ đề then chốt về *A-tỳ-đạt-ma* của Nhất thiết hữu bộ *(Abhidharma Sarvāstivāda)*, bao gồm cả những tranh luận nội bộ và các quan điểm giữa các trường phái. Tác giả trình bày các bằng chứng mới từ các văn bản Phật giáo và học thuật đương đại để hỗ trợ cho việc giải thích triết học của Nhất thiết hữu bộ.

Mỗi chương sách đều tập trung vào một chủ đề cụ thể của *A-tỳ-đạt-ma* của Nhất thiết hữu bộ *(Abhidharma Sarvāstivāda)*. Tác giả phân tích mối quan hệ giữa Nhất thiết hữu bộ với các trường phái Phật giáo khác, đặc biệt Trưởng lão bộ (*Theravāda*). Sách thảo luận về ý nghĩa của *A-tỳ-đạt-ma* đối với con đường tu tập giải thoát trong Phật giáo.

Chương 1 bàn về nguồn gốc của *A-tỳ-đạt-ma (Abhidharma)*, các định nghĩa khác nhau về *A-tỳ-đạt-ma* và chức năng giải thoát của *A-tỳ-đạt-ma* trong Phật giáo. Chương 2 về quan điểm, phạm vi và phương pháp luận của các nhà *A-tỳ-đạt-ma*, đi sâu vào quan điểm cơ bản của các học giả *A-tỳ-đạt-ma*, các lý lẽ cho rằng *A-tỳ-đạt-ma* là lời dạy của đức Phật, phạm vi nghiên cứu và phương pháp luận của các nhà *A-tỳ-đạt-ma* để nghiên cứu các pháp (*dharma*).

Chương 3 bàn về lịch sử của trường phái Nhất thiết hữu bộ, sự khác biệt giữa Nhất thiết hữu bộ và Phân biệt thuyết bộ (*Vibhajyavāda*), các bằng chứng cho luận điểm "vạn hữu đều tồn tại" (*sarvāstitva*) và bản chất của thực tại/ cái tồn tại theo quan điểm của Nhất thiết hữu bộ. Chương 4 giới thiệu bảy luận thư chính thống của Nhất thiết hữu bộ, bao gồm các luận thư ra đời sớm nhất và các luận thư phát triển hơn sau này. Ngoài ra, chương còn đề cập đến sự phát triển của các sách hướng dẫn Nhất thiết hữu bộ, tiêu biểu là "*A-tỳ-đạt-ma Đại Tỳ-bà-sa*" (*Abhidharma-mahāvibhāṣā*), viết tắt là *MVŚ*.

Chương 5 đánh giá cuộc tranh luận lớn về khái niệm "thời gian" trong triết học Phật giáo, phân tích khái niệm thời gian và tính thời

gian theo quan điểm của Nhất thiết hữu bộ a. Chương 4 cũng đề cập đến bốn lý thuyết chính về thời gian của Nhất thiết hữu bộ, lý thuyết "*kāritra*" của Vaibhāṣika và lý thuyết của Tôn giả Tăng-già-bạt-đà-la (Saṃghabhadra, 僧伽跋陀羅). Chương 6 giải thích mối tương quan giữa sáu nhân (*hetu*), bốn duyên (*pratyaya*) và năm quả (*phala*) trong Nhất thiết hữu bộ. Đồng thời, chương còn phân tích chi tiết về tầm quan trọng của học thuyết nhân quả đối với Nhất thiết hữu bộ, định nghĩa của sáu nhân, sự bảo vệ tính đồng thời của nhân quả theo quan điểm của Tăng-già-bạt-đà-la (Saṃghabhadra, 僧伽跋陀羅) và ý nghĩa của nhân đồng thời đối với Nhất thiết hữu bộ.

Chương 7 giải thích bốn duyên (*pratyaya*) khác với nhân (*hetu*), phân tích bản chất của năm quả (*phala*) và quá trình "nhận lãnh" và "cho ra" quả nghiệp. Chương 8 bàn về định nghĩa và bản chất tổng quát của sắc (*rūpa*), phân biệt giữa sắc căn bản và sắc phát sanh, đồng thời đề cập đến học thuyết "nguyên tử" trong *A-tỳ-đạt-ma của Nhất thiết hữu bộ (Abhidharma Sarvāstivāda)*.

Chương 9 phân tích định nghĩa của tâm (*citta*), ý (*manas*) và thức (*vijñāna*), đi sâu vào khái niệm tâm sở (*caitta/ caitasika*) và sự phát triển của lý thuyết này. Bên cạnh đó, chương còn bàn về sự kết hợp (*saṃprayoga*) theo quan điểm Nhất thiết hữu bộ, so sánh học thuyết về sự sản sinh kế tiếp của các nhà Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*) và Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*), và bản chất của tư tưởng. Chương 10 trình bày sự thực tiễn của Nhất thiết hữu bộ, phân tích các hoạt động khác nhau của trí tuệ (*prajñā*), bản chất của nhận thức và toàn giác (*sarvajñā*), trí tuệ của Phật trong hai thừa (*yāna*). Ngoài ra, chương còn đề cập đến công cụ nhận thức và các tâm sở quan trọng liên quan đến nhận thức phân biệt, cùng với vấn đề bản thể học của đối tượng nhận thức.

Chương 11 bàn về sự phát triển của khái niệm "các hành không tương ứng với tâm" (*citta-viprayukta-saṃskāra,* tâm bất tương ưng hành) theo thời gian, định nghĩa về thực hành không gắn liền với tâm trong các văn bản sau và liệt kê danh sách kinh điển trong tác phẩm *A-tỳ-đạt-ma Câu-xá luận* (*Abhidharmakośa-bhāṣya*, 阿毘達磨俱舍論). Chương 12 phân tích các thuật ngữ liên quan đến phiền não, vai trò của chúng như là gốc rễ của luân hồi, quá trình khảo cứu phiền não theo *A-tỳ-đạt-ma*, cách thức phân loại và hoạt

động của phiền não, cùng với phương pháp đoạn trừ và sự khác biệt giữa chủng tử (*vāsanā,* 种子) của phiền não giữa Phật và thánh A-la-hán.

Chương 13 đào sâu vào học thuyết nghiệp (*karma*), phân loại nghiệp, giải thích sự khác biệt giữa nghiệp hữu biểu (*vijñapti*) và nghiệp vô biểu (*avijñapti*), bản chất của từng loại nghiệp, vai trò của vô báo nghiệp trong việc kiềm chế, không kiềm chế và không-kiềm-chế-chẳng phải không-kiềm-chế, các con đường của nghiệp (*karma-patha*), lý do cho sự tồn tại của vô báo nghiệp và vai trò của nó trong quả báo. Chương 14 phân tích nghiệp và bản chất của báo ứng gồm sáu nhân duyên ảnh hưởng đến mức độ nghiêm trọng của nghiệp, nghiệp định và nghiệp không định, nghiệp đã làm và nghiệp đã tích lũy, sự tác động và hoàn thành nghiệp, nghiệp theo quan hệ duyên khởi (*pratītya-samutpāda*), nghiệp quá khứ của thánh A-la-hán và Phật, nghiệp của con người và môi trường, nghiệp tập thể.

Chương 15 trình bày con đường tu tập, học thuyết giác ngộ dần dần (tiệm ngộ), các điều kiện tiên quyết cho giai đoạn chuẩn bị, các giai đoạn khác nhau của con đường tu tập, chứng ngộ trực tiếp (*abhisamaya*), đạo lộ trí tuệ (*darśana-mārga,* trí đạo) và quả thánh Tu-đà-hoàn (*srotaāpatti*), tính không thoái chuyển của quả thánh Tu-đà-hoàn, đạo lộ tu tập (*bhāvanā-mārga,* tu đạo), việc đạt được bốn quả trên đường tu, sự chứng đạt quả vượt cấp và khả năng thoái chuyển của thánh A-la-hán. Chương 16 đề cập 3 pháp vô vi (*asaṃskṛta*) của Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*), bao gồm sự tịch diệt qua suy luận và sự tịch diệt không cần suy luận, cùng với pháp không gian.

Sách này là nguồn tài liệu quý giá cho các học giả Phật giáo, sinh viên và những người thực hành Phật giáo quan tâm đến việc nghiên cứu sâu hơn về *A-tỳ-đạt-ma* và triết học Phật giáo nói chung. Tác phẩm cung cấp một nền tảng vững chắc để hiểu các khái niệm phức tạp và lý thuyết tinh tế của Phật giáo.

Sách được viết bằng văn phong rõ ràng, mạch lạc và dễ hiểu, ngay cả đối với những người mới bắt đầu tìm hiểu về *A-tỳ-đạt-ma.* Tác giả sử dụng nhiều dẫn chứng từ kinh điển và các nguồn khác để minh họa cho các điểm chính. Sách cũng cung cấp thư mục chọn

lọc, bảng thuật ngữ đối thiếu và chỉ mục để giúp độc giả nghiên cứu sâu hơn.

Tác phẩm *"A-tỳ-đạt-ma của Nhất thiết hữu bộ"* (*Sarvāstitva Abhidharma)* đóng góp quan trọng vào việc nghiên cứu và hiểu biết về triết học Phật giáo *A-tỳ-đạt-ma.* Do vậy, việc khảo cứu toàn diện về tác phẩm này giúp độc giả đi sâu vào tâm cốt tư tưởng Phật giáo. Khi đi sâu vào hành trình khám phá tác phẩm hấp dẫn này, quý độc giả không chỉ làm phong phú kiến thức về triết lý Phật giáo mà còn có được những công cụ quý giá để nâng cao việc thực hành tâm linh, vốn có khả năng chữa lành các nỗi khổ và niềm đau, mở ra an vui và hạnh phúc.

Ngày Phật thành đạo
Mùng 8/2 Giáp Thìn
Thích Nhật Từ

LỜI NÓI ĐẦU CỦA TÁC GIẢ

LỜI TỰA CHO ẤN BẢN THỨ HAI

Như đã nêu trong Lời nói đầu của tôi cho ấn bản đầu tiên năm 2002, quyển sách này ban đầu được dự định là bản phác thảo của các học thuyết *Sarvāstivādada,* chủ yếu phát triển từ những nét phác thảo và ghi chú của tôi trong những năm làm sinh viên tại Viện sau đại học về Phật học và Pali (*Postgraduate Institute of Pali and Buddhist Studies*), Đại học Kelaniya. Một bản phác thảo này đã được phân phát cho các sinh viên tại Khoa Nghiên cứu Tôn giáo, Đại học Calgary khi tôi phục vụ ở đó với tư cách là Giáo sư về Tư tưởng Phật giáo Numata vào mùa đông năm 2002. Để đáp ứng nhu cầu của các sinh viên, tôi đã nghiên cứu các phần khác nhau của các bản phác thảo và ghi chú này vào các thời điểm khác nhau. Kết quả là sự ra đời quyển sách này có tựa đề *"Abhidharma của thuyết Nhất thiết hữu bộ"* (*Sarvāstivāda Abhidharm)*.

Chương năm về "tất cả pháp hiện hữu và tính thời gian" được chuyển thể từ một bài luận của tôi, lần đầu tiên được đưa vào phần phụ lục của cuốn *Nhập môn Học thuyết tối cao* (Colombo, 1998) của tôi thành "Học thuyết tất cả pháp hiện hữu", và sau đó được sửa đổi đôi chút và xuất bản dưới tiêu đề *"Tất cả pháp hiện hữu và thời gian: Luận điểm bảo vệ của Vaibhāṣika"* trong Tạp chí *Nghiên cứu Sau đại học về Pali và Phật giáo,* tập I, 1999.

Nếu một chương ngắn gọn và cô đọng hơn so với những chương khác, đó là do dàn ý ban đầu được sử dụng vào những thời điểm khác nhau với những điểm nhấn khác nhau cho các lớp khác nhau và không được lên kế hoạch như dự án duy nhất ngay từ đầu. Tôi muốn

trì hoãn và trình bày chi tiết hơn về những nét phác thảo này trong lúc rảnh rỗi để cải thiện tài liệu được trình bày trong đây. Tuy nhiên, vì thực tế là hầu như không có quyển sách nào bằng tiếng Anh thảo luận một cách toàn diện về các học thuyết của *Sarvāstivāda*, nên tôi quyết định xuất bản ấn phẩm này vào thời điểm này, bất chấp nhiều khiếm khuyết của nó.

Tôi mong chờ một tương lai không xa khi tôi có thể tìm đủ thời gian để đưa ra ấn bản chỉnh sửa cẩn thận hơn cho các sinh viên của A-tỳ-đạt-ma mà tôi hy vọng sẽ thấy quyển sách này hữu ích cho việc nghiên cứu của họ. Trong nhiều năm giảng dạy vừa qua, tôi đã thảo luận về nhiều vấn đề tranh cãi về A-tỳ-đạt-ma; và một cuộc thảo luận này đã được công bố trên các tạp chí học thuật. Tôi tin rằng những cuộc tranh luận này có thể mang lại cho chúng ta nhiều cái nhìn sâu sắc về toàn bộ hệ thống tư tưởng A-tỳ-đạt-ma, và quan trọng là giúp chúng ta có được quan điểm đúng đắn về sự phát triển trong tư tưởng Phật giáo nói chung – thời kỳ các trường phái A-tỳ-đạt-ma là một trong những giai đoạn sáng tạo nhất của sự phát triển này ở Ấn Độ.

Tuy nhiên, với một hoặc hai ngoại lệ hạn chế, tôi đã hạn chế kết hợp những cuộc thảo luận này vào quyển sách này vì hầu hết chúng đều khá dài. Ý định của tôi là tóm tắt và tích hợp chúng thành một dạng sách để xuất bản theo sau quyển sách hiện tại vào một dịp khác.

Tôi đề nghị nên sử dụng quyển sách này cùng với quyển sách *Nhập môn Học thuyết Tối cao* mà tôi đã thường xuyên nhắc đến. Tuy nhiên, độc giả nên lưu ý rằng trong ấn phẩm này tôi đã thay đổi một cách dịch trước đây của tôi về các thuật ngữ tiếng Phạn. Một ví dụ đáng chú ý là "hoạt động" (作用, tác dụng) cho từ *kārita* và công năng (功能) cho từ *vṛtti, vyāpāra,* v.v..

Tôi muốn nhân cơ hội này bày tỏ lòng biết ơn sâu sắc đến Giáo sư Y. Karunadasa vì ông đã thường xuyên khuyến khích việc nghiên cứu *A-tỳ-đạt-ma* của tôi và hỗ trợ về mặt tinh thần trong những lúc tôi gặp khó khăn ở SriLanka. Tôi rất biết ơn Tỳ-kheo-ni Chun Yi vì đã dành nhiều đêm mất ngủ để xem xét kỹ lưỡng toàn bộ bản thảo của quyển sách này ngoại trừ chương cuối cùng. Tôi cảm ơn Thượng tọa Dhammapāla người đã đọc bản thảo quyển sách. Tôi cảm ơn Thượng tọa Bangladesh Bhaddiya Tanchangya đã giúp tôi làm chỉ mục và kiểm tra lại bản thảo cuối cùng.

Trong ấn bản thứ hai này, tôi đã thêm Chương 10 về các lý thuyết về kiến thức của *Sarvāstivāda* và *Kinh lượng bộ* (*Sautrāntika*) một điều chỉnh nhỏ được thực hiện ở một vài chỗ. Tôi cảm ơn các đệ tử của tôi, Đại đức Bhaddiya Tanchangya, Đại đức Dhammadīpa (Joyadip Tanchangya) và Đại đức Dhammarakkhita Barua, đã tận tâm đọc và soạn thảo chỉ mục cho lần xuất bản mới này.

KL Dharmajoti (法光)
Ngày 22 tháng 7 năm 2004, Mulleriyawa

LỜI TỰA CHO ẤN BẢN THỨ BA

Ấn bản này là bản sửa đổi đáng kể của ấn bản thứ hai xuất bản năm 2004. Tôi đã trình bày chi tiết nhiều điểm trong các chương và kết hợp các tài liệu liên quan từ một bài báo tôi đã xuất bản trên các tạp chí. Ngoài ra, tôi đã làm bảng chú giải các thuật ngữ tiếng Phạn xuất hiện trong quyển sách, điều này có thể khiến những độc giả không quen với ngôn ngữ tiếng Phạn sợ hãi. Tuy nhiên, toàn bộ quá trình sửa đổi được giới hạn trong khoảng thời gian hơn hai tháng trong kỳ nghỉ hè này, và chắc chắn cần phải sửa đổi và bổ sung thêm.

Tôi tin rằng ấn bản này có phong cách trang nhã hơn nhiều và không mắc lỗi chính tả cũng như lỗi tiếng Anh so với hai ấn bản trước. Điều này phần lớn là do nỗ lực đọc và kiểm tra bản thảo không ngừng nghỉ - với vô số đề xuất và phê bình - của Thượng tọa GelongLodrö Sangpo và Gelongma Migme Chödrön, cả hai đều là thành viên Ban Phiên dịch Chökyi Gyatso của Tu viện Gampo Abbey. Vì vậy, tôi ghi lại lòng cảm kích sâu sắc của mình đối với hai vị này. Dù phong cách nào, sự không hoàn hảo vẫn còn tồn tại do sự cố chấp và quan điểm của chính tôi.

Tôi cảm ơn học trò của tôi, Liza Cheung vì nỗ lực không mệt mỏi trong việc đọc hiệu đính bản thảo. Tại Trung tâm, cô ấy đã giám sát các khía cạnh của toàn bộ quá trình tái bản, làm việc từ sáng sớm đến đêm khuya, đồng thời chịu trách nhiệm trích xuất các thuật ngữ tiếng Phạn để đưa vào bảng chú giải.

Tôi cảm ơn các sinh viên khác của tôi gồm Đại đức Huifeng, Alan Mok đã làm công việc khó khăn là tạo ra bản chỉ mục. Tôi cảm ơn Aosi Mak đã giúp tôi vẽ và sửa lại các biểu đồ trong toàn bộ quyển sách. Những sinh viên khác đã giúp đỡ ở khía cạnh này

hay khía cạnh khác của dự án xuất bản bao gồm Sandra Lam, Đại đức Chandaratana, Đại đức ZhenJue và Francis Kwan. Tôi biết ơn Sandra vì đã chăm sóc tôi theo nhiều cách khác nhau, bên cạnh việc tham gia của cô ấy với dự án *Từ điển A-tỳ-đạt-ma* của tôi.

Tôi chân thành tri ân Giáo sư C. F. Lee, Đại đức TS. Jing Yin, Đại đức Hin Hung và các thành viên khác thuộc Quỹ Nghiên cứu thứ nhất - Quỹ Nghiên cứu Phật giáo Li Chong Yuet Ming thuộc Quỹ Li Ka Shing, vì đã chấp nhận quyển sách này là quyển sách tiếng Anh đầu tiên trong loạt ấn phẩm của Trung tâm Nghiên cứu Phật giáo, Đại học Hồng Kông.

Cuối cùng và quan trọng nhất, tôi muốn bày tỏ lòng biết ơn sâu sắc đối với Thượng tọa Tiến sĩ Yin Shun và Giáo sư Y. Karunadasa đã khuyến khích tôi bắt tay vào nghiên cứu *A-tỳ-đạt-ma* và nguồn cảm hứng sâu sắc mà tôi có được từ chúng.

KL Dharmajoti (法光)
Tháng 8 năm 2007, Hồng Kông

LỜI TỰA CHO ẤN BẢN THỨ TƯ

Trong ấn bản này, tôi đã thực hiện một sửa đổi ở hầu hết các chương. Tôi cũng đã tận dụng cơ hội này để sửa nhiều lỗi đánh máy và sửa chữa một điểm không nhất quán về văn phong và cách dịch. Bảng thuật ngữ cũng đã được mở rộng đáng kể.

Tôi bày tỏ lòng biết ơn sâu sắc tới Lisa Cheung, Aosi Mak, Paul Law, Thượng tọa Zhen Jue, Mei Ling Fok và Thượng tọa Chandaratana, vì sự giúp đỡ tận tình của họ trong việc hiệu đính. Đặc biệt, Lisa, Paul và Aosi đã hy sinh phần lớn thời gian và sức lực quý báu của họ để chăm sóc các giai đoạn khác nhau của việc xuất bản. Tôi cảm ơn Thượng tọa Lodrö Sangpo, Tu viện Gampo, Canada, vì đã cung cấp cho tôi danh sách hiệu đính một phần của phiên bản trước.

Ở đây tôi chân thành cảm ơn sự tài trợ tài chính của Quỹ Nghiên cứu Phật giáo Li Chong Yuet Ming thuộc Quỹ Li Ka Shing đã bảo trợ cho việc xuất bản ấn bản mới này.

KL Dharmajoti (法光)
Tháng 7 năm 2009, Hồng Kông

LỜI TỰA CHO ẤN BẢN THỨ NĂM

Ấn bản thứ tư đã hết bản in được vài năm. Trong lần xuất bản này, tôi đã thực hiện một sửa đổi ở một trang. Có một chỗ khác tôi muốn thực hiện các sửa đổi đáng kể nhưng phải hoãn lại kế hoạch cho dịp khác khi tôi có thể tìm thêm thời gian rảnh cho việc đó.

Tôi biết ơn học trò của tôi, Đại đức Dhammarakkhita Barua (Sree Dharma Rakkhit Sraman) đã cống hiến hết mình vì đã tham dự tất cả các công việc biên tập và dò bản thảo, từ đầu đến cuối. Cảm ơn sinh viên của tôi, Đại đức Jnan Nanda đã giúp tôi trong phần đọc bản thảo cuối cùng và lập chỉ mục của sách.

Tôi muốn nhân cơ hội này bày tỏ lòng biết ơn sâu sắc đến Nhóm Từ thiện Mặt trời Vinh quang (旭日慈善基金), Hồng Kông, đã tài trợ cho các dự án nghiên cứu và xuất bản của Trung tâm Phật pháp Hồng Kông của chúng tôi.

KL Dharmajoti
Tháng 12 năm 2015

CÁC TỪ VIẾT TẮT

Ghi chú:

(i) Tất cả các tài liệu tham khảo của văn bản Tam Tạng tiếng Trung đều thuộc ấn bản *Đại Chánh* (*Taishō*), trừ khi có quy định khác.

(ii) Tất cả các tham chiếu của văn bản Pāli đều thuộc Phiên bản Hội thánh điển Pali (*PTS*), trừ khi có quy định khác.

(iii) Tất cả các tài liệu tham khảo về Pāli *ṭīkā* và *anuṭīkā* đều là từ ấn bản *Chaṭṭha Saṅgāyana* của *Tipiṭaka* được xuất bản dưới dạng điện tử của Viện Nghiên cứu Vipassanā, Dhammagiri, bang Maharastra, Ấn Độ.

A	*Aṅguttara Nikāya.*
ADV	*Abhidharmadīpa* (với *Vibhāṣāprabhāvṛtti*)
AH	* *Abhidharma - hṛdaya* (*T.*1550).
AHS	* *Abhidharma - hṛdaya Kinh* (*T.*1551).
AKB	*Abhidharmakośabhāṣya.*
AKB (C)	Bản dịch Hán văn của quyển *AKB* của Huyền Tráng (*T.*1558).
AKB (E)	Bản dịch Anh văn của quyển *AKB* (F).
AKB (F)	*L'Abhidharmakośa de Vasubandhu,* của LaVallée Poussin.
AmRŚ	**Abhidharmāmṛta-rasa-śāstra.* Bản dịch Hán văn (Không rõ người dịch), (*T.*1553).

Asm	*Abhidharmasamuccaya* của Asaṅga, do Pradhan, P biên tập (Santiniketana, 1950).
AsmB	*Abhidharmasamuccayabhāṣya.*, do Tatia, N biên tập (Patna, 1976).
Avatara	* *Abhidharmāvatāra* của Skandhila.
Avatāra (T)	Bản dịch Tạng văn của quyển *Avatāra.*
BAM	Karunadasa, Y, Phân tích vật chất của *Phật giáo* (*Buddhist Analysis of Matter*). (Colombo, 1967).
BSOAS	*Bản tin* của *Trường Nghiên cứu Phương Đông và Châu Phi* (*Bulletin of the School of Oriental and African Studies*), Đại học London.
D	*Dīgha Nikāya.*
DHSA	*Dharmasaṅgani Aṭṭhakathā* (= *Atthasālinī*).
DKŚ	**Dhātu-kāya-śāstra,* 阿毗達磨界身足論 (*T.*1540).
DSŚ	**Dharma-skandha-śāstra,* 阿毗達磨法蘊足論 (*T.*1537).
EnB	*Bách khoa toàn thư Phật giáo* (*Encyclopaedia of Buddhism*) do Malalasekera, GP làm chủ biên (Colombo,1961).
Entrance	Dharmajoti, KL, *Entrance into the Supreme Doctrine. Dẫn nhập A-tỳ-đạt-ma.* Ấn bản sửa đổi lần 2 (Hồng Kông, 2008).
Frauwallner	Frauwallner, E (1995).
HVy	**Abhidharma-hṛdaya-vyākhyā* (*T.*1552).
IAKB	*Chỉ mục về Abhidharmakośabhāṣya.*
IHQ	*Lịch sử Ấn Độ hàng quý,* Calcutta.
ISVm	唯識學探源. (*Một cuộc khảo cứu về nguồn gốc của triết học Vijñaptimātratā*) In lại. Đài Bắc. (1974a).

JCBSSL	*Tạp chí của Trung tâm Nghiên cứu Phật giáo,* Sri Lanka.
JPŚ	*Jñānaprasthāna-śāstra,* 阿毗達磨發智論 (*T.*1544).
JRAS	*Tạp chí* của *Hiệp hội Châu Á Hoàng gia Anh và Ireland.*
Kvu	*Kathāvatthu.*
M	*Majjhima Nikāya.*
MA	*Majjhimanikāya Aṭṭhakathā.*
MCB	*Mélanges Chinois et Bouddhiques,* I'Institute Belge des Hautes Etudes Chinoises, Bruxelles.
MPPU	**Mahāprajñāpāramitā-upadeśa,* 大智度論 (*T.*1509).
MVŚ	**Abhidharma-mahā-vibhāṣā,* 阿毗達磨大毗婆沙論 (*T.*1545).
Ny	**Abhidharma-nyāyānusāra,* 阿毗達磨順正理論 (*T.*1562). Nhận thức Dharmajoti, KL, Học thuyết *A-tỳ-đạt-ma* và tranh cãi về nhận thức. Phiên bản sửa đổi lần thứ 3 (Hồng Kông, 2008).
PjŚ	*Prajñapti-śāstra,* 施設論 (*T.*1538).
PrŚ	*Abhidharmaprakaraṇa-śāstra,* 阿毗達磨品類足論 (*T.*1542).
PTS	Hiệp hội Văn bản Pāli, London.
PVV	*Pañcavastuka-vibhāṣā-śāstra* (*T.*1555).
S	*Tương ưng bộ kinh.*
SĀ	*Samyuktāgama,* 雜阿含 (*T.*98).
SatŚ	**Satyasiddhi-śāstra,* 成實論, Chinese tr. by Kumārajīva.
SDS	*Sarva-darśana-saṃgraha.*

SgPŚ	*Abhidharma-saṅgīti-paryāya-śāstra,* 阿毗達磨異門足論 (*T.*1536).
Siddhi (C)	**Vijñaptimātratā-siddhi,* 成唯識論, XuanZang biên soạn (*T.*1585).
Siddhi (F)	Louis DeLaValléePoussin, *Vijñaptimatratāsiddhi, La Siddhi De Hiun-tsang,* tập II. Paris. (1928).
Siddhi (S)	Văn bản tiếng Phạn của *Triṃśikā Vijñaptimātratā* (*- siddhi*) (= *Siddhi*) của Sthiramati.
Siddhi (T)	*Sum cu pa'i 'grel pa* (phiên bản tiếng Tây Tạng của *Triṃśikābhāṣya* của *Sthiramati*). Ed., Teramoto, E (Kyoto, 1932).
SPrŚ	**Abhidharma-samaya-pradīpikā-śāstra,* 阿毗達磨顯宗論 (*T.*1563).
Học	Yin Shun 說一切有部為主論書與論師之研究 (*Nghiên cứu về Śāstras và Ācāryas* của *Sarvāstivāda và* các *trường phái khác*). Đài Bắc. (1968).
T	*Taishou Shinshu Daizokyo,* 大正大藏經. Ed., Takakusu, J.19241–932.
Tatia	Tatia, N "*Sarvāstivāda.*" Trong: *Ấn phẩm nghiên cứu Nava Nālandā Mahāvihāra,* tập II; 75–138. (1960).
TA (U-J)	Shogaito, M. *Nghiên cứu về phiên bản Duy Ngô Nhĩ* của *Abhidharmakośabhāṣyaṭīkā Tattvārthā.* Tập I. Kyoto. (1991).
TSP	*Tattvasaṃgraha-pañjikā.* Ed., Embar Krishnamacharya (Baroda, 1984).
ZY	Các *văn bản Tam Tạng tiếng Trung chọn lọc,* 藏要. Ed., OuYang Jian. (Nanking, 1930 - 1945).
UdA	*Udāna Aṭṭhakathā* (*Paramatthadīpanī*).

Viṃś	*Viṃśatikā Vijñaptimātratāsiddhi.*
Visuddhimagga	_ Ed., Kosambi, D (Bombay, 1940).
VKŚ	*Abhidharma-vijñāna-kāya-śāstra,* 阿毘達磨識身足論 (*T.*1539).
Vy	*Sphuṭārthā Abhidharmakośa-vyākhyā* của Tôn giả Yaśomitra (= *Vyākhyā*). Ed., Wogihara, U (Tokyo, 1971).
YBŚ	V. Bhattacharya(ed), *Yogācārabhūmi* của *Ācārya Asaṅga.*
ZW	藏外佛教文獻, tập I (Bắc Kinh, 1995).

Chương 1

A-TỲ-ĐẠT-MA
NGUỒN GỐC, Ý NGHĨA VÀ CHỨC NĂNG

1.1. NGUỒN GỐC CỦA *A-TỲ-ĐẠT-MA*

1.1.1. Nguồn gốc theo truyền thống

Theo truyền thống, tạng *A-tỳ-đạt-ma* (*Abhidharma-piṭaka*) là phần cuối cùng của ba tạng có thứ tự là: *vinaya, sūtra, A-tỳ-đạt-ma* (*Abhidharma*) - hoặc *sūtra, vinaya, A-tỳ-đạt-ma* (*Abhidharma*) theo Bắc truyền. Điều này rất có thể phản ánh sự thật lịch sử rằng các văn bản *A-tỳ-đạt-ma* (*Abhidharma*) đã được phát triển và biên soạn thành *piṭaka* muộn hơn các văn bản khác. Thực tế này cũng có thể thấy rõ trong ba danh hiệu cổ xưa được trao cho các chuyên gia của Tam tạng Phật giáo – chuyên gia *Luật tạng* (*vinaya-dhara*), chuyên gia *Kinh tạng* (*sūtra-dhara*), chuyên gia *Luận tạng* (*mātṛkā-dhara*).

Điều quan trọng là thuật ngữ thứ ba trong danh sách, thay vì *abhidharma,* thuật ngữ tự mẫu *(mātṛkā)* (Pāli: *mātikā*), có nghĩa là ma trận dưới dạng danh sách liệt kê tóm tắt các chủ đề được xây dựng chi tiết. Điều này gợi ý rằng ở giai đoạn đầu, việc nghiên cứu các tự mẫu *(mātṛkā)* này đóng vai trò là cơ sở chính cho sự phát triển của tạng *A-tỳ-đạt-ma* (*abhidharma-piṭaka*). (Xem bên dưới).

Có thể là hầu hết các trường phái được gọi là Tiểu thừa ở Ấn Độ đều có bộ *Tam tạng* riêng. Thật không may, hầu hết các văn bản *Tam tạng* này không còn tồn tại. Về các văn bản *A-tỳ-đạt-ma,* hiện nay chúng ta chỉ sở hữu hai bộ hoàn chỉnh: các văn bản này của

Trưởng lão bộ (*Theravāda)* được bảo tồn bằng tiếng Pāli, và bảy văn bản Nhất thiết hữu bộ trong bản dịch tiếng Hán. Tuy nhiên, sau đó, bản *Thi thiết luận (Prajñapti-śāstra)* (*PjŚ*) Chỉ là bản dịch một phần; một phiên bản đầy đủ hơn được bảo tồn trong tiếng Tây Tạng (xem phần dưới, § 4.1.1.3).

Trong các luận thuyết *A-tỳ-đạt-ma* (*Abhidharma*) - bao gồm các chú giải, phụ chú giải và bản tóm tắt bên cạnh các văn bản Chính tạng - rằng các trường phái Tiểu thừa này được xác định và trình bày dần dần các quan điểm giáo lý riêng biệt trong hai bộ sưu tập này đều có biên độ lớn và lớn hơn so với bộ sưu tập trong các văn bản *A-tỳ-đạt-ma* - một sự kiện nổi tiếng được xác nhận qua các nghiên cứu so sánh giữa kinh điển Pāli còn tồn tại và các văn bản *A-hàm* (*Āgama*) bằng Hán văn.

Theo truyền thống Trưởng lão bộ, Śāriputra đã truyền *A-tỳ-đạt-ma* cho các đệ tử. Tất cả bảy bản văn *A-tỳ-đạt-ma* đều được đức Phật nói đến, *Ābhidhammika đầu tiên.*[1] Đầu tiên đức Phật dạy *A-tỳ-đạt-ma* cho chư thiên ở cõi trời Ba mươi ba (*tāva-tiṃsa*); và nó đã được nghiên cứu và truyền thừa bằng các bậc thầy qua nhiều thế hệ, ngang qua Tôn giả Xá-lợi-phất.[2]

Mặt khác, truyền thống Nhất thiết hữu bộ thừa nhận rằng các tác phẩm *A-tỳ-đạt-ma* của họ được các đệ tử biên soạn. Tuy nhiên, giống như Trưởng lão bộ (*Theravāda*), nó cũng khẳng định rằng đức Phật là tác giả thực sự; những người biên soạn chỉ đơn giản tập hợp lại và sắp xếp lại những lời dạy phân tán của Ngài:

> Không có sự giải thích *về A-tỳ-đạt-ma,* người học trò không thể khảo sát các pháp. Tuy nhiên, điều đó đã được Thế Tôn nói ra một cách không phân tán. Tôn giả Kātyāyanīputra và những người khác, sau khi thu thập nó, thiết lập nó [như *A-tỳ-đạt-ma*] - cũng như cách Tôn giả Dharmatrāta đã tạo ra *Kinh Tụng thán* (*Udāna-varga)* [bằng cách tuyển chọn những câu nói rải rác của đức Phật].[3]

---

[1] *DHSA*, 17.

[2] *DHSA*, 3, 5, 21.

[3] *AKB*, 3: *na hi vinābhidharmopadeśena śiṣyaḥ śakto dharmān pravicetum iti | sa tu prakīrṇa ukto bhagavatā | bhadantakātyāyanīputraprabhṛtibhiḥ piṇḍīkṛtya sthāpito bhadanta-dharmatrātodāna-vargīya-karaṇavat |*

A-tỳ-đạt-ma Đại Tỳ-bà-sa (Abhidharma-mahāvibhāṣā) (*MVŚ*) cũng nói về Kātyāyanīputra biên soạn những gì đức Phật đã nói trong kinh điển:

> *A-tỳ-đạt-ma* vốn là lời của đức Phật; nó chỉ là sự biên soạn của Tôn giả Kātyāyanīputra. Hơn nữa, cho dù đó là lời của đức Phật hay của các đệ tử, [miễn là] chúng không mâu thuẫn với pháp tánh (*dharmatā*), đức Thế Tôn đã cho phép các Tỳ-kheo được nghiên cứu (nghĩa đen: được duy trì) chúng. Theo đó, Tôn giả đã biên soạn từ những gì đã nghe từ truyền thống hoặc từ sự khảo sát của mình thông qua sức mạnh của trí giải quyết (*praṇidhi-jñāna*).

Vào thế kỷ 5, Tôn giả Saṃghabhadra bậc thầy của phái Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika*) cũng nói theo cùng một cách:

> … đầu tiên đức Phật đã tự mình thuyết giảng *A-tỳ-đàm.* Nếu không có sự giảng dạy của đức Phật, các đại đệ tử, Śāriputra và những vị khác, sẽ không thể có khả năng nghiên cứu đúng đắn về đặc tính của các pháp. …[Việc biên soạn các giáo lý *A-tỳ-đạt-ma* (*Abhidharma*) phân tán của đức Phật] của Tôn giả Kātyāyanīputra và những người khác… giống như sự biên soạn tập thể (*saṃgīti*) của luật tạng và kinh điển của Tôn giả Mahākāśyapa và những người khác. Hai Kinh tạng (*piṭaka sūtra)* và Luật tạng (*vinaya),* được biên soạn theo đúng lời văn; chỉ có tạng *A-tỳ-đạt-ma* mới được biên soạn theo ý nghĩa… Việc biên soạn *A-tỳ-đạt-ma* theo lời dạy cao quý của đức Phật đã được đức Phật cho phép và do đó có thể gọi là lời Phật dạy.[4]

1.1.2. Nguồn gốc lịch sử

Rất có thể *A-tỳ-đạt-ma* có nguồn gốc từ kinh điển. Tuy nhiên, thuật ngữ *A-tỳ-đạt-ma* (*Abhidharma*) - mặc dù thường xuất hiện cùng với *abhivinaya,* trong các kinh điển - không đề cập đến các văn bản *A-tỳ-đạt-ma* (*Abhidharma*) tạo thành tạng thứ ba, vì trong *kinh,* ý nghĩa của *A-tỳ-đạt-ma* (*Abhidharma*) dường như là "về pháp", hay "các học thuyết sâu xa" (của đức Phật).

Các loại *kinh* sau đây đặc biệt đáng chú ý vì có những đặc điểm góp phần vào sự phát triển của *Abhidhamma/ A-tỳ-đạt-ma*

[4] năm, 779c.

(*Abhidharma*) theo nghĩa chuyên biệt sau này, tất cả đều nhằm mục đích khai mở và làm sáng tỏ những lời dạy sâu sắc của đức Phật:

Những bài viết về *Chuyện A-tỳ-đạt-ma* (*abhidharma-kathā)* – một cuộc đối thoại trang trọng giữa hai Tỳ-khưu về con đường tâm linh; người khác đang nghe không được phép ngắt lời. Một ví dụ là *Đại kinh voi* (*Mahāgosiṅga utta)*:[5] Tôn giả Sāriputta hỏi Ānanda, Anuruddha, Revata, Mahā Kassapa và cuối cùng Mahā Moggallāna về loại Tỳ-khưu nào có thể nâng cao sự sáng chói của rừng Sala của Gosiṅga (*Gosiṅga-sālavana-dāya)* điều thú vị trong ánh trăng. Tôn giả Moggallāna trả lời: "Này bạn Sāriputta, hai Tỳ-khưu tham gia vào *Chuyện A-tỳ-đạt-ma (abhidhamma-kathā),* và mỗi người khi được người kia hỏi sẽ trả lời mà không bối rối, và cuộc thảo luận của họ tiến hành phù hợp với pháp. Những vị Tỳ-khưu như vậy có thể soi sáng rừng Sala của Gosiṅga (*Gosiṅga-sālavana-dāya)* này." Trên thực tế, nhà bình luận Trưởng lão bộ (*Theravāda*) ở thế kỷ 6, Buddhaghoṣa, đã liên kết pháp sư (*dhammakathika*) với *A-tỳ-đạt-ma* (*abhidhamma*). (*Atthasālinī,* 25).

a. Những bài có tính chất ***vedalla*** **(**phương quảng) (Skt. *vaidalya*): Bắt nguồn từ √*dal* có nghĩa là "bẻ khóa/ mở", tính năng này biểu thị sự làm sáng tỏ sâu rộng những ý nghĩa giáo lý sâu sắc đã bị ẩn giấu. Về hình thức, nó bao gồm phần hỏi đáp về các vấn đề giáo lý với phạm vi dường như rộng hơn so với trong *Chuyện A-tỳ-đạt-ma (abhidhamma-kathā)* - giữa đức Phật và bốn đệ tử (với những người khác đang lắng nghe) hoặc giữa chính các đệ tử. Chuyện Phương quảng (*Vedalla-kathā)* đôi khi cũng được đặt cạnh *Chuyện A-tỳ-đạt-ma (abhidhamma-kathā)*;[6] ví dụ, *Đại kinh phương quảng* (*Mahā-vedalla-sutta)*[7] trong đó Mahākoṭṭhita đặt các câu hỏi và Sāriputta trả lời; *Tiểu kinh phương quảng* (*Cūḷavedalla-sutta)*[8] trong đó Visākhā đặt câu hỏi, Dharmadinnā trả lời.

Trong sơ đồ phân loại Trưởng lão bộ về chín giáo lý của đức Phật (*navaṅga-satthu-sāsana*), phương quảng (*vedalla)* xuất hiện như là thể loại cuối cùng, điều này có thể gợi ý rằng nó được đưa vào sơ đồ

[5] *M*, I, 212ff.
[6] Ví dụ: *A*, ii, 107.
[7] *M*, I, 293ff.
[8] *M*, I, 299ff.

vào thời điểm tiến hóa của *A-tỳ-đạt-ma* thành thể loại mà nó được coi là tương ứng. Cả Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda)* và Du-già tông (*Yogacāra)* đều đánh đồng nó với dị giáo (*vaitulya)* và tỉ mỉ (*vaipulya)*. Lời giải thích của Tôn giả Saṃghabhadra như sau:

> Tỉ mỉ *(vaipulya)* đề cập đến sự phân tích sâu rộng các pháp bằng lý luận logic (正理; **yukti, *nyāya*); bởi vì, tất cả các pháp đều có vô số bản chất và đặc tính mà không thể phân tích làm sáng tỏ nếu không có sự thảo luận sâu rộng. Nó còn được gọi là sự bùng nổ trên diện rộng (廣破; *vaidalya* < *vi* + √*dal*), vì cuộc thảo luận rộng rãi này có khả năng làm bùng nổ bóng tối cực kỳ mạnh mẽ của vô minh (*ajñāna*). Nó còn được gọi là vô song (無比; *vaitulya* < *vi* + √*tul*), vì cuộc thảo luận rộng rãi này có những nguyên tắc vi tế và sâu sắc không thể sánh bằng.[9]

Phương trình tương tự của ba thuật ngữ cũng được thấy trong *A-tỳ-đạt-ma Tạp tập luận* (*Abhidharmasamuccaya)* (dưới *Dharma-viniścaya*) và *bhāṣya* của nó, đáng chú ý là nhấn mạnh vào Đại thừa trong bối cảnh này, nói về các chúng sinh đồng nghĩa với Đại thừa.[10] Có lẽ vào thời Asaṅga, nếu nói trước đó, điều này đã trở thành một truyền thống Phật giáo phổ biến ở phương Bắc.[11]

b. Những đặc trưng theo phong cách ***vibhaṅga*** ("phân tích/ trình bày") - lời giảng ngắn gọn, tóm tắt được đức Phật hoặc một đệ tử có năng lực giải thích. Tuy nhiên, phương pháp *vibhaṅga* ("phân tích/ trình bày") phải được hiểu là đại diện ban đầu cho một đặc điểm riêng biệt của giáo lý đức Phật, chứ không chỉ là một đặc điểm đặc trưng cho sự trình bày về những giáo lý ngắn gọn. Hai thuật ngữ *A-tỳ-đạt-ma* (*abhidharma*) và "liên quan đến pháp", "liên quan đến luật" (*abhivinaya)*, thường được đặt cạnh nhau trong các kinh điển, là dấu hiệu của sự phát triển sớm nhất. Tuy nhiên, ý nghĩa của việc xây dựng các giáo lý ngắn gọn đã chiếm ưu thế ít nhất vào thời điểm

---

[9] *T.* 29, 595a–b.

[10] AsmB, 96: *vaipulyaṃ vaidalyaṃ vaitulyam ity ete mahāyānasya paryāyāḥ | tad etat saptavidha-mahattva-yogān mahattva-yānam ity ucyate | saptavidhaṃ mahattvam ālaṃbana-mahattvaṃ… pratipatti-mahattvaṃ… jñāna-mahattvaṃ… vīryamahattvaṃ… upāyakauśalya-mahattvaṃ … prāpti-mahattvaṃ… karmamahattvaṃ…*

[11] Xem thêm: Dharmajoti, KL, *"Abhidharma and Upadeśa"*, trong *Tạp chí Nghiên cứu Phật giáo,* tập 3, 112f., (Colombo, 2005).

hình thành của bộ sưu tập kinh điển *nikāya/ āgama*. Trong *Trung A-hàm* (*Madhyamāgama*), chúng ta tìm thấy khoảng 35 *kinh* được nhóm thành **Phân biệt tụng* (*vibhaṅga,* 分別誦).

Tương tự như vậy, có khoảng 12 bài kinh được được phân nhóm trong *Phân tích phẩm Pāli* (*Vibhaṅga-vagga Pāli).* Như vậy, giống như phương quảng (*vedalla),* nó cũng biểu thị sự giải thích những ý nghĩa sâu xa có trong lời dạy của đức Phật, và phương pháp *vibhaṅga* ("phân tích/ trình bày") là để thực hiện điều này thông qua sự hợp tác phân tích. Sự phát triển như vậy rõ ràng có liên quan đến sự xuất hiện của *A-tỳ-đạt-ma (abhidharma).* Quả thực, những văn bản *A-tỳ-đạt-ma* sớm nhất, chẳng hạn như *Pháp uẩn túc luận* (*Dharma-skandha-śāstra),* thể hiện đặc điểm là luận giải mang tính kỹ thuật về các *kinh,* và một trong những văn bản *A-tỳ-đạt-ma* đầu tiên của Chánh tạng Pali được đặt tên một cách đáng chú ý là *Phân biệt luận* (*Vibhaṅgappakaraṇa).*

c. Những bài có tự mẫu *(mātṛkā)/* ***mātikā*** **-** ban đầu có nghĩa là ma trận hoặc danh sách các tiêu đề nhằm tóm tắt một cách có hệ thống lời dạy của đức Phật (xem ở trên), ví dụ, danh sách 37 chủ đề giáo lý đưa đến sự giác ngộ được gọi là Pháp trợ giác (*bodhipakṣya-dharma)*[12] gồm bốn chánh niệm (*smṛtyupasthāna*), bốn tinh tấn (*samyak pradhāna*), bốn thần túc (*ṛddhipāda*), năm căn (*indriya*), năm lực (*bala*), bảy yếu tố giác ngộ (*bodhyaṅga*), tám chánh đạo (*āryāṣṭāṅgika-mārga*). Trong *Kinh Như thế nào* (*Kinti-sutta),*[13] những điều này được đưa ra như là pháp được đức Phật giảng dạy, người đã chứng ngộ chúng một cách trực tiếp (*ye vo mayā dhammā abhiññā desitā*), và các Tỳ-khưu được khuyến khích rèn luyện bản thân theo chúng một cách phù hợp.

Đáng chú ý là, trong bối cảnh này, thuật ngữ *A-tỳ-đạt-ma* (*abhidhamma)* xuất hiện: *tesañ ca vo bhikkhave samaggānaṃ… sikkhataṃ, siyaṃsu dve bhikkhū abhidhamme nānāvādā…* ("Này các Tỳ-khưu, trong khi đang tu tập phù hợp…, hai Tỳ-khưu có thể tranh cãi về các vấn đề liên quan đến nhau.") Danh sách tương tự gồm 37 pháp được đưa ra trong *Kinh Đại Bát-niết-bàn* (*Mahāparinibbāna-suttanta)*

[12] *MVŚ,* 496, ở đây đánh đồng bồ-đề với trí diệt tận (*kṣaya-jñāna*) và trí vô sinh (*anutpāda-jñāna*).

[13] *M,* ii, 238f.

như một bản tóm tắt Giáo pháp được đức Phật giảng dạy trong suốt sự nghiệp của Ngài. *A-tỳ-đạt-ma Câu-xá luận* (*Abhidharmakośabhāṣya*) (*AKB*) đề cập đến chúng như cấu thành nên diệu pháp *(Saddharma*) của đức Phật, liên quan đến sự chứng ngộ (*adhigama*); điều đó liên quan đến giáo lý (*āgama*; nghĩa đen là "truyền thống") được cho là bao gồm *kinh, luật* và *A-tỳ-đạt-ma.*[14] Tuy nhiên, theo Bắc truyền, nó cũng bao gồm cả những bản văn *A-tỳ-đạt-ma* cơ bản và những luận giải *A-tỳ-đạt-ma* chân thật về lời dạy của đức Phật. (Xem bên dưới).

Đặc điểm này thể hiện xu hướng tổ chức và hệ thống hóa vốn là đặc điểm thiết yếu của *A-tỳ-đạt-ma.* Nhiều học giả tin rằng *A-tỳ-đạt-ma* (*Abhidharma*) phát triển từ tự mẫu (*mātṛkā*). Chúng tôi đã đề cập ở trên (§ 1.1.1) bộ ba chuyên gia Tam tạng, luật tạng luận (*vinaya-dhara)* - kinh tạng luận (*sūtra-dhara)* - mẫu tạng luận (*mātṛkā-dhara).* Trong *A-tỳ-đạt-ma Đại Tỳ-ba-sa luận* (*Abhidharma-mahāvibhāṣā)* (được biên soạn đầy đủ vào khoảng giữa thế kỷ thứ 2 CN) của Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*), chúng tôi thực sự thấy mẫu tạng luận (*mātṛkā-dhara*) được thay thế bằng *A-tỳ-đạt-ma tạng luận* (*abhidharma-dhara)* trong Luật tạng phiên bản được trích dẫn trong đó.[15] Trên thực tế, toàn bộ *Kinh phúng tụng* (*Saṅgīti uttanta)* của *Trường bộ kinh* (*Dīgha-nikāya*) có thể được xem như một tự mẫu (*mātṛkā*), mà trong Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) đã phát triển thành văn bản *A-tỳ-đạt-ma cơ bản* có tựa đề *Tập bộ kinh (Saṅgīti-paryāya).*

Đáng chú ý là, vào cuối thế kỷ 5 CN, chúng ta thấy rằng Tôn giả Saṃghabhadra đề cập đến tự mẫu *(mātṛkā)* một cách rõ ràng là đồng nghĩa với *A-tỳ-đạt-ma* (*Abhidharma*) và Ưu-ba-đề-xá *(upadeśa)* (xem bên dưới), và trích dẫn tự mẫu *(mātṛkā)* trong các văn bản ban đầu của thuyết Nhất thiết hữu bộ: Tập giải Tạng luận (*Saṅgītiparyāya), Pháp uẩn túc luận* (*Dharma-skandha)* và Giải thích luận (*Prajñapti-śāstra).* Tương tự như vậy, khi giải thích *tạng A-tỳ-đạt-ma* (*abhidharma-piṭaka*), *Tỳ-ni nhật dụng tạng luận* (*Mūla-Sarvāstivāda-vinaya-kṣudraka-vastu)* cũng nói, "bốn chánh niệm (*smṛtyupasthāna*), bốn tinh tấn (*samyak pradhāna*), bốn thần túc

[14] *AKB*, 459. Ngoài ra *cf. MVŚ*, 917c, trong đó *Saddharma* được chia thành những điều quy ước và tuyệt đối (*paramārtha*). Phần trước bao gồm những lời dạy bằng lời nói của *Tam tạng*; phần sau là thánh đạo, tức là *indriya* không chảy ra, *bala, bodhyaṅga* và *mārgāṅga.*

[15] *MVŚ*, 546a.

(*ṛddhipāda*)… Tập hợp pháp (*Dharma-saṃgīti*) (= SgPŚ), pháp uẩn (*Dharma-skandha*) được gọi chung là tự mẫu *(mātṛkā)*".[16] *Truyện vua A-dục* (*Aśokāvadāna)* cũng nói về Tự mẫu tạng (*mātṛkā-piṭaka)*, đưa ra nội dung tương tự.[17]

Chúng tôi tìm thấy tài liệu tham khảo tương tự *về A-tỳ-đạt-ma (abhidharma)* như là tự mẫu *(mātṛkā)* trong số tài liệu văn bản sớm nhất của Du-già tông (*Yogācāra)*. Vì vậy, trong phần cơ bản (本地分), "*mātṛkā*" được đề cập rõ ràng thay cho "*abhidharma*" là phần thứ ba của Tam tạng:

> Định nghĩa đặc biệt về sự chỉ định (*prajñaptivyavasthāna*; *gdags pa rnam par gzhag pa*; 施設建立) của *broadu* (các chủ đề cấu thành) là gì?
>
> Có ba loại căn cứ (*vastu)* bao gồm toàn bộ lời dạy bằng lời của đức Phật: 1, căn cứ kinh (*sūtra-vastu)*; 2, căn cứ luật (*vinaya-vastu)*; 3, căn cứ tự mẫu (*mātṛka-vastu)*.[18]

Xiển dương thánh giáo luận (T.1602) được gán cho Asaṅga, trên ba khu vực của "hệ thống chỉ dẫn hướng dẫn" (教導理趣; *bshad pa'i tshul*; *samādāpana-naya*), giải thích rằng "khu vực được gộp vào tự mẫu *(mātṛkā)* bao gồm mười bảy giai vị (*bhūmi)* cơ bản và bốn tóm lược (*saṃgrahaṇī)* (tức là toàn bộ *Yogācārabhūmi* (- śāstra))."[19]

e. Những bài có Ưu-ba-đề-xá *(upadeśa)* - một bài thuyết giảng hoặc chú giải. Điều này được Tôn giả Saṃghabhadra giải thích như sau, đánh đồng nó với tự mẫu *(mātṛkā)* và *A-tỳ-đạt-ma* (*abhidharma)*:

> Ưu-ba-đề-xá *(upadeśa)* đề cập đến sự tiết lộ, trả lời những phản đối và xác nhận không sai lầm (*aparyasta, aviparīta*) của [mười một] thể tài văn học trước đó. Theo một số học giả, Ưu-ba-đề-xá *(upadeśa)* cũng đề cập đến những giải thích mang tính phân tích, phù hợp với lý luận, được đưa ra bởi những người đã thấy được sự thật về ý nghĩa sâu xa của kinh, hoặc

[16] *T*. 24, 408b.

[17] *T* 50, 113c.

[18] YBŚ, *T*.30, 345a27–29.

[19] 顯揚聖教論 *T.* 31, không. 1602, 510a10–13: 摩怛履迦所攝者： 謂, 十七本地, 及四種攝.

của những bậc trí tuệ khác.[20] Nó không gì khác hơn cái được gọi là tự mẫu (*mātṛkā),* vì khi ý nghĩa của các kinh khác cần được giải thích, điều này được coi là tự mẫu (*mātṛkā)*. Nó còn được gọi là *A-tỳ-đạt-ma* (*abhidharma),* vì nó trực diện (*abhi*) với các đặc tính của các pháp, và vì nó là sự làm sáng tỏ không sai lầm về các đặc tính của các pháp.[21]

Truyền thống tông Du-già cũng giải thích tương tự như vậy:

> Ưu-ba-đề-xá *(upadeśa)* là gì? Nó ám chỉ tất cả tự mẫu (*mātṛkā*), *A-tỳ-đạt-ma* (*abhidharma*-s). Việc nghiên cứu *Kinh tạng* (*sūtra-piṭaka)* sâu sắc và tuyên bố tất cả những giáo lý thiết yếu của *kinh* (*sūtra)* - điều này được gọi là Ưu-ba-đề-xá *(upadeśa).*[22]

Những lời giải thích của thuyết Nhất thiết hữu bộ được trích dẫn ở trên của Tôn giả Saṃghabhadra về Ưu-ba-đề-xá *(upadeśa)* và mối quan hệ của nó với tự mẫu *(mātṛkā)* cũng được phản ánh trong *Xiển dương thánh giáo luận* của tông Du-già (*Yogācāra*):

> Ưu-ba-đề-xá *(upadeśa)* đề cập đến tự mẫu *(mātṛkā)* được gộp trong *sūtra*. Ví dụ, tất cả kinh liễu nghĩa (*nītārtha-sūtra)*đều được gọi là tự mẫu (*mātṛkā*); chẳng hạn sự trình bày phức tạp do chính Như Lai cung cấp về các đặc tính của pháp (諸法體相; **dharma-lakṣaṇa*).
>
> Hơn nữa, tự mẫu *(mātṛkā)* cũng đề cập đến những phát hiện (/giáo lý) không sai lầm (*aviparyasta*) về các đặc tính của pháp - được thực hiện bởi những đệ tử đã đạt được tuệ giác sâu sắc về con đường cao thượng (已見聖跡; **dṛṣṭa-pada*), dựa trên sự chứng ngộ của chính họ, tự mẫu (*mātṛkā*) còn được gọi là *A-tỳ-đạt-ma* (*abhidharma)*... Tất cả cách giải thích khác về ý nghĩa của *sūtra* trên cơ sở tự mẫu *(mātṛkā)* này cũng nhận được tên, Ưu-ba-đề-xá *(upadeśa).*[23]

Như vậy cho thấy rõ ràng mối liên hệ xác định mà phần cuối cùng (*aṅga*) của 12 thể tài (*dvādaśāṅga)* này có với sự tiến hóa của *A-tỳ-đạt-ma*. 12 thể tài kinh điển được Tôn giả Saṃghabhadra đưa

---

[20] Xem thêm **Satyasiddhi-śāstra, T.* 32, 245b.

[21] *T* 29, 595b.

[22] *T* 30, 419a.

[23] *T*31, không. 1602, 538c19–539a1.

ra[24] gồm: (1) Khế kinh (*sūtra,* 契經); hay chánh Kinh, (2) Ứng tụng (*geya,* 應頌), Trùng tụng (重頌), (3) Thọ ký (*vyākaraṇa,* 受記), (4) Kệ tụng (*gāthā,* 偈頌), (5) Tự thuyết (*udāna,* 自說) hay Vô vấn tự thuyết (無問自說), hay Tán thán kinh (讚歎經), Cảm hứng ngữ, (6) Nhân duyên (*nidāna,* 因緣) hay Quảng thuyết (廣說), (7) Diễn thuyết giải ngộ kinh (*avadāna,* 演說解悟經) hay Thí dụ (譬喻), (8) Bản sự kinh (*itivṛttaka/ ityuktaka,* 本事經) hoặc Như thị pháp hiện (如是法現), (9) Kinh bản sanh (*jātaka,* 本生經), (10) Phương đẳng (*vaipula/ vaitulya,* 方等), hay Phương quảng (方廣), Quảng đại kinh (廣大經), (11) Vị tằng hữu (*adbhuta-dharma,* 未曾有), điều hiếm có (希法), (12) Ưu-ba-đề-xá (*upadeśa,* 優波提舍), hay Luận nghị (論議), hoặc Cận sự thỉnh vấn kinh (近事請問經).[25] Như chúng ta đã thấy ở trên, Tôn giả Saṃghabhadra khẳng định rằng Ưu-ba-đề-xá *(upadeśa)* là sự tiết lộ không sai lầm, làm sáng tỏ những khó khăn và sự xác nhận về ý nghĩa của tất cả 11 thể tài trước của 12 thể tài *(dvādaśāṅga)*. Đây thực chất là sự mô tả nhất thể về bản chất và chức năng của *A-tỳ-đạt-ma*.

Sự khẳng định của Tôn giả Saṃghabhadra về Ưu-ba-đề-xá *(upadeśa)* là tiêu chuẩn thực sự cho lời dạy của đức Phật (*Buddha-vacana*) hoàn toàn phù hợp với định nghĩa trong *MVŚ*:

> Ưu-ba-đề-xá *(upadeśa)* (議論, luận nghị) là gì? Nó đề cập đến những lời dạy trong kinh điển được dùng làm tiêu chuẩn cho giáo lý đen (黑[26]說, mặc thuyết), giáo lý vĩ đại (大說), v.v.. Lại nữa, như trường hợp có lần đức Phật thuyết *kinh ngắn gọn,* vào phòng im lặng hồi lâu, các đại đệ tử tụ tập lại, mỗi người giải thích lời Phật dạy bằng những từ ngữ và ý nghĩa khác nhau.[27]

Tóm lại, ba ý nghĩa cơ bản của Ưu-ba-đề-xá *(upadeśa)* có thể thấy rõ trong Bắc truyền:

> i. Những lời dạy trong kinh điển do chính đức Phật ban ra nhằm xác định điều gì có thể được chấp nhận hoặc không thể

[24] *Ny,* 595a–b.

[25] Cách phân số này đồng ý với điều đó ở *MVŚ*, 2a.

[26] 默 trong *MVŚ*. Nhưng YinShun (*Study,* 24) chỉ ra rằng, rõ ràng đó là một lỗi đối với 黑.

[27] *MVŚ*, 660b.

được chấp nhận là lời dạy chân chính của đức Phật. Theo thuật ngữ của Tôn giả Saṃghabhadra, chúng được đại diện bởi giáo lý cuối cùng trong mười hai thể tài kinh điển của đức Phật, dùng để xác nhận tính xác thực của tất cả các phần (*aṅga*) khác là lời Phật (*buddha-vacana*).

ii. Cuộc thảo luận tập thể công phu của các đại đệ tử về những bài thuyết pháp ngắn gọn của đức Phật.[28]

iii. Bởi vì, như Tôn giả Saṃghabhadra tuyên bố, Ưu-ba-đề-xá *(upadeśa)* cũng đề cập đến sự trình bày trung thực của "những người đã nhìn thấy sự thật" của kinh điển. Hoặc "những nhà thông thái khác", sau đó nó có thể bao gồm không chỉ các văn bản *A-tỳ-đạt-ma* mà còn cả những chú giải hậu kinh điển có thẩm quyền nhất định thỏa mãn các điều kiện của Nhất thiết hữu bộ.[29]

1.2. ĐỊNH NGHĨA *ABHIDHARMA*

Trong truyền thống Pāli, hai ý nghĩa chính được đưa ra: (i) giáo lý bổ sung (*atireka*), (ii) giáo lý đặc biệt/ thượng đẳng (*visesa/ visiṭṭha*).[30] Ngoài ra còn có những ý nghĩa khác, đáng chú ý là "học thuyết tối cao (*uttama*)".[31] Những ý nghĩa này dựa trên việc giải thích tiền tố *abhi* là "tối thượng" hay "tuyệt vời", và pháp là "học thuyết". Cách giải thích khác về *abhi,* dường như có từ sớm hơn về mặt lịch sử,[32] là "liên quan đến", hay "đối mặt/ hình dung"; *abhidhamma* theo đó có nghĩa là "thuộc về giáo lý" hay "liên quan đến giáo lý".

Trong Bắc truyền, cách giải thích thứ hai kể trên là cách giải thích chiếm ưu thế, và Huyền Trang luôn dịch *A-tỳ-đạt-ma* (*abhidharma*) là "đối pháp" (對法). Tuy nhiên, hai thành phần, "đối diện/ liên quan" và "*pháp*", còn được giải thích một cách khác nhau. Vì vậy, *MVŚ* đưa ra nhiều định nghĩa giải thích về thuật ngữ *A-tỳ-đạt-ma (Abhidharma)* như sau:

---

[28] *MVŚ*, 660b. Tham khảo YinShun, 原始佛教聖典之集成 (Tổng hợp kinh điển củaPhật giáo Trưởng lão bộ), (Đài Bắc, 1971), 617ff.

[29] Xem thêm, Dharmajoti, KL, *op. cit.,* 113ff.

[30] *DHSA,* 2: *kenaṭṭhena abhidhammo dhammātireka-dhamma-visesaṭṭhena atirekavis-esaṭṭhadīpako hi ettha abhisaddo* ||

[31] *Aṅguttara-nikāya Aṭṭhakathā,* iii, 271.

[32] Xem Sakurabe, H, 俱舍論の研究 (Kyoto, 1969), 14ff.

(i) Theo các nhà A-tỳ-đạt-ma (*Ābhidhārmika*), gọi là vì (1) nó có thể xác định một cách chính xác và hoàn toàn (*vi - niś - √ci*) đặc tính của tất cả các pháp; (2) nó có thể khảo sát và thâm nhập các pháp một cách đúng đắn, (3) nó có thể trực tiếp chứng ngộ (*abhi - sam - √i*) và chứng ngộ (*sākṣāt - √kṛ*) đối với tất cả các pháp; (4) nó có thể đi đến tận cùng bản chất sâu xa của các pháp; (5) nhờ nó, con mắt trí tuệ của các bậc cao thượng mới được thanh tịnh; (6) chỉ nhờ nó mà bản chất của các pháp, vi tế từ vô thủy, mới được hiển lộ; (7) những gì diễn giải không mâu thuẫn với bản chất của các pháp - một người cực kỳ thông thạo về các đặc tính cụ thể và đặc điểm chung trong đó *A-tỳ-đạt-ma* không thể bị chê trách dưới bất kỳ hình thức nào và bị coi là mâu thuẫn với bản chất của các pháp; (8) nó có thể bác bỏ và đánh bại tất cả các quan điểm dị giáo.

(ii) Theo Tôn giả Vasumitra, nó được gọi như thế bởi vì (9) nó luôn có thể xác định bản chất chắc chắn của các pháp được nêu trong *kinh*; (10) nó có thể hiểu đúng bản chất của mười hai nhân duyên sinh khởi (*pratītyasamutpāda*); (11) nó có thể trực tiếp chứng ngộ các pháp của tứ thánh đế; (12) nó khéo léo diễn bày sự thực hành của bát chánh đạo; (13) nó có thể chứng ngộ niết-bàn; (14) nó liên tục phân tích các pháp từ vô số quan điểm giáo lý.

(iii) Theo Tôn giả Bhadanta (*Dharmatrāta*), nó được gọi như thế bởi vì (15) - bằng phương tiện từ ngữ, cụm từ và câu - nó biên soạn, tổ chức và phân tích một cách có hệ thống các pháp liên quan đến ô uế, thanh lọc, trói buộc, giải thoát, và tiến trình luân hồi (*pravṛtti*) và sự chấm dứt của nó (*nivṛtti*).

(iv) Theo Tôn giả Parśva, bởi vì (16) nó là trí tuệ cuối cùng, có tính phán xét, tuyệt đối và không sai lầm.

(v) Theo Tôn giả Ghoṣaka, bởi vì (17) nó có thể giải thích một cách đúng đắn, cho một người tìm kiếm sự giải thoát dấn thân vào thực hành đúng đắn, điều mà người ấy chưa hiểu: "đây là khổ (*duḥkha)*; đây là nguyên nhân của khổ; đây là sự chấm dứt khổ; đây là con đường dẫn đến sự chấm dứt, đây là con đường chuẩn bị (*prayoga-mārga*); đây là con đường không chướng ngại (*ānantarya-mārga*); đây là con đường giải

thoát (*vimokṣa-mārga*); đây là con đường tiến bộ/ tiến bộ/ khác biệt (*viśeṣa-mārga*);[33] đây là con đường của người muốn chứng ngộ (*pratipannaka*); đây là việc thu được quả thánh thiêng liêng."

(vi) Theo Đà-vô-đức bộ (*Dharmaguptas*), bởi vì pháp này chiếm ưu thế.

(vii) Theo Hóa địa bộ (*Mahīśāsakas)*, bởi vì (18) Bát-nhã có thể soi sáng các pháp.

(viii) Theo Kinh lượng bộ (*Dārṣṭāntikas)*, bởi vì (19) gần với niết-bàn (*nirvāṇa*), cái tối thượng trong tất cả các pháp.

(ix) Theo các nhà ngữ pháp (*Śābdika, Śābdavāda*), bởi vì (20) nó có thể từ bỏ các xiềng xích, ràng buộc, khuynh hướng, phiền não thứ cấp và các phiền não; và nó có thể xác định các uẩn (*skandha*), trú xứ (*āyatana*), các yếu tố (*dhātu*), duyên sinh (*pratītyasamutpāda*), chân lý (*satya*), thực phẩm (*āhāra*), quả tâm linh (*śrāmaṇya-phala*), các yếu tố đưa đến giác ngộ (*bodhipakṣya-dharma*), v.v. - một phương tiện để từ bỏ, và *bhi* có nghĩa là xác định.

(x) Theo Thượng tọa Buddhapālita, bởi vì (21) tiền tố *abhi* có nghĩa là "mặt đối mặt", và pháp này có thể khiến tất cả các pháp thiện xảo - *bodhi - pakṣya - dharma*, v.v. - xuất hiện mặt đối mặt.

(xi) Theo Thượng tọa Buddhahadeva, bởi vì (22) *abhi* có nghĩa là "chiếm ưu thế", và pháp này chiếm ưu thế.

(xii) Theo Vāmalabdha, bởi vì (23) *abhi* có nghĩa là "tôn kính", và pháp này là vinh dự và đáng tôn kính.[34]

Trong số những ý nghĩa khác nhau được đưa ra ở trên, một số ít nhiều chồng chéo lên nhau, và một số tìm thấy sự tương ứng trong Trưởng lão bộ. Chúng có thể được gộp thành hai nghĩa rộng: (i) sự phân biệt rõ ràng, dứt khoát và sự chắc chắn; (ii) nghĩa trực tiếp, mặt đối mặt.[35] Phần thứ nhất, trong khi nêu lên mối quan tâm đặc trưng của *A-tỳ-đạt-ma* được truyền thống *Ābhidharmika* (/

[33] Đối với những đường dẫn này, hãy xem *phần dưới,* § 15.

[34] *MVŚ*, 4a–c.

[35] *Cf. Nghiên cứu,* 38.

Ābhidhārmika) trình bày rõ ràng, nhấn mạnh chức năng trí tuệ; thứ hai, chức năng tâm linh hoặc thần học. Trong những giải thích này, pháp được giải thích một cách rõ ràng là các thành phần cơ bản của sự tồn tại hoặc là pháp tối thượng của niết-bàn, và ngầm, trong một trường hợp, là học thuyết.

Không giống như trong các văn bản sau này (ví dụ: *AKB*. Xem bên dưới), không có định nghĩa rõ ràng về pháp như vậy trong các văn bản *A-tỳ-đạt-ma* hay *MVŚ*. Tuy nhiên, khái niệm về pháp hiện hữu duy nhất sở hữu một bản chất nội tại không thay đổi chắc chắn đã được chứng thực ít nhất trong *JPŚ* và *MVŚ*. *MVŚ* nói về "*pháp* - mỗi cái an trú trong bản chất nội tại của nó"[36] và "bản chất thiết yếu của pháp không thay đổi theo thời gian."[37] *JPŚ* diễn tả:

> … pháp được xác định theo bản chất và đặc tính … pháp được xác định, không trộn lẫn. Họ an trú trong bản chất cố hữu của mình và không từ bỏ bản chất cố hữu của mình.[38]

Cả hai khía cạnh - một mặt là sự hiểu biết truyền thống về *abhi* là "tuyệt vời" và "có liên quan", và mặt khác là đặc điểm thiết yếu của việc chú giải *A-tỳ-đạt-ma*, mặt khác - đều được đưa ra trong định nghĩa sau đây của Tôn giả Saṃghabhadra:

> Tất cả những bài giảng xuất sắc nhất liên quan đến Giới học (*adhiśīla)* đều được gọi là Thắng luật (*abhivinaya*), vì chúng có thể đối mặt trực tiếp với *luật.* Tất cả các bài giảng chú giải sâu sắc (論道, luận đạo) gắn liền với đặc tính của các pháp được gọi là *A-tỳ-đạt-ma* (*abhidharma),* vì chúng có khả năng đối mặt với bản chất và đặc tính của các pháp. Hay đúng hơn, *kinh* được gọi là *pháp*; các bộ luận [*A-tỳ-đạt-ma* (*abhidharma*)], có khả năng trực tiếp (mặt đối mặt) phân biệt ý nghĩa của chúng, được gọi là *A-tỳ-đạt-ma* (*abhidharma)*.[39]

Chúng ta biết rằng Giới học (*adhiśīla)* vừa có nghĩa là "*śīla* cao

---

[36] *T*.27, 42b.

[37] *T*.27, 105c.

[38] *T*.26, 923c.

[39] *Ny*, 330b: 所有最勝增上尸羅相應論道，以能現對毘柰耶故，名阿毘毘柰耶. 所有甚深諸法性相相應論道，以能現對法性相故，名阿毘達磨. 或諸契經名為達磨；論能現前決擇其義，名阿毘達磨. 別解脫本名毘柰耶律；唯現前廣辯緣起，名阿毘毘柰耶.

hơn" vừa có nghĩa là "liên quan đến *sīla*". Vì vậy, tiền tố *abhi-*, trong *abhivinaya* và *A-tỳ-đạt-ma* (*abhidharma*) - giống như tiền tố, *adhi-* trong *adhiśīla* - bao hàm cả hai nghĩa "tuyệt vời/ cao hơn" và "liên quan đến". Ngoài ra, *abhi-* trong hai thuật ngữ này cũng được cho là có nghĩa là mặt đối mặt (sự phân biệt mang tính quyết định, do đó làm nổi bật thêm ý nghĩa chú giải và tâm linh của "*abhidharma*". *AKB* giải thích thuật ngữ này như sau:

> Pháp được gọi như vậy bởi vì nó duy trì đặc tính riêng của nó. Pháp này hướng (*abhi*) về pháp theo nghĩa cao nhất, tức là niết-bàn, hay hướng về các đặc tính của các pháp,[40] như vậy nó là *abhidharma.*[41]

A-tỳ-đạt-ma theo nghĩa chân thực, cao nhất không gì khác hơn là trí tuệ thanh tịnh được định nghĩa là sự phân biệt các pháp (*dharma-pravicaya*). Để phù hợp với định nghĩa về nhà *A-tỳ-đạt-ma* (*abhidharmika)* của *A-tỳ-đạt-ma (abhidharma)* mà chúng ta đã thấy trong *MVŚ* (*supra,* § 1.2.(1)), Tôn giả Saṃghabhadra, trong mối liên hệ này, đã giải thích một cách rõ ràng ý nghĩa của *abhi* là biểu thị *abhisamaya,* "sự chứng ngộ trực tiếp":

> Bây giờ, tại sao chỉ có bát-nhã vô lậu mới được gọi là *A-tỳ-đạt-ma*? Bởi vì, khi các đặc tính của pháp đã được chứng ngộ trực tiếp (現觀; *abhi - sam - √i*) qua nó, người ta sẽ không còn bị mê lầm [ở đó] nữa.[42]

Thứ hai hay thông thường, *A-tỳ-đạt-ma* (*Abhidharma*) cũng đề cập đến bát-nhã vô lậu (*sāsrava prajñā*) - bắt nguồn từ việc lắng nghe, suy ngẫm và tu tập (*śruta-cintā-bhāvanā-mayī prajñā*) bẩm sinh đã đạt được (*upapattipratilambhikā*) - giúp mang lại trí tuệ thanh tịnh (tức là không chảy ra ngoài). *Luận A-tỳ-đạt-ma* cũng vậy, vì chúng phục vụ các điều kiện cần thiết (*saṃbhāra*) để đạt được nên cũng được coi là *abhidharma.*[43]

---

[40] *TA* (U-J), 139, phát biểu cụ thể hơn rằng pháp ở đây loại trừ *ākāśa* và *apratisaṃkhyā-nirodha.*

[41] *AKB,* 2: *svalakṣaṇa-dhāranād dharmaḥ | tad ayaṃ paramārtha-dharmaṃ vā nirvāṇaṃ dharma-lakṣaṇaṃ vā praty abhimukho* pháp *ity abhidharmaḥ |*

[42] *Ny,* 329b.

[43] *MVŚ,* 3b–4a. *AKB,*2: *yāpi ca śrutā-cintā-bhāvanā-mayī sāsravā prajñā upapattipra-tilambhikā ca sānusārā | yac ca śāstram asyāḥ prāptyartham anāsravāyāḥ prajñāyāḥ tad api*

Bản chất và đặc tính của *A-tỳ-đạt-ma* được phân biệt với hai *piṭaka* còn lại như sau:[44] (Xem thêm §1.3 bên dưới)

> Sự biểu hiện Kinh điển (*niṣyanda*) của năng lực của đức Phật (*bala*), vì không ai có thể bác bỏ các giáo lý trong đó.
>
> Luật tạng hiện thân của lòng đại bi (*mahā-karuṇā*), vì nó ủng hộ đạo đức (*śīla*) để cứu rỗi những người ở những cảnh giới bất hạnh (*durgati*).

A-tỳ-đạt-ma là hiện thân của vô úy, vì nó thiết lập đúng đắn các đặc tính thực sự của các pháp, trả lời các câu hỏi và xác định một cách không sợ hãi.[45] Về phạm vi thảo luận:

> Kinh bao gồm nhiều bài giảng khác nhau; Luật đề cập đến các yếu tố tu tập (*śikṣā-pada*); *A-tỳ-đạt-ma* nghiên cứu các đặc tính nội tại và chung của các pháp.

Xét về giai đoạn (*avasthā*) của diễn ngôn:

> Các bài kinh nói về giai đoạn sơ cơ (*ādhikarmika*). Các khóa học Luật tạng không tôn trọng giai đoạn của những người thông thạo (*kṛta-parijaya*). Các bài giảng *A-tỳ-đạt-ma* liên quan đến giai đoạn hoàn toàn làm chủ (*atikrānta-manaskāra*: Một người đã có nỗ lực/ ứng dụng tinh thần vượt trội).

1.3. CHỨC NĂNG GIẢI THOÁT CỦA *ABHIDHARMA*

Cuộc thảo luận trên (§ 1.1.2, §1.2) đủ để chỉ ra rằng *A-tỳ-đạt-ma* bắt nguồn từ động cơ tâm linh: Nó phát triển trong quá trình các đệ tử mong muốn hiểu đúng, đầy đủ và có hệ thống những lời dạy sâu sắc của đức Phật. Trong số các nguyên lý được liệt kê trong **Samayabhedoparacaṇa-cakra* được tất cả các học giả Nhất thiết hữu bộ nắm giữ, có một tuyên bố rằng "con đường tám nhánh cao quý cấu thành bánh xe pháp chân chính (*dharma-cakra*)"; một câu khác, rằng "không phải tất cả *kinh* do đức Phật nói đều có ý nghĩa rõ ràng (*nītārtha*)."[46] Gộp chung lại, những điều này là một lượng để xác nhận quan điểm của nhà *A-tỳ-đạt-ma (Ābhidharmika)* rằng

---

tatsaṃbhārabhāvād abhidharma ity ucyate |

[44] *MVŚ*, 1c–2a.

[45] *MVŚ*, 1c; *Ny*, 595b.

[46] *T.* 49, 16c.

A-tỳ-đạt-ma là giáo lý tuyệt đối, chân thực của đức Phật, cấu thành nên thực hành tâm linh đích thực được đức Phật dạy để chứng ngộ niết-bàn - con đường tám nhánh cao quý.

Trong *AKB* (khoảng thế kỷ thứ 5 CN) và các tác phẩm *A-tỳ-đạt-ma* sau đó, chúng ta vẫn có thể phân biệt rõ ràng niềm tin vững chắc về chức năng thần học của *A-tỳ-đạt-ma.* Vì vậy, trong *AKB* các nhà *A-tỳ-đạt-ma (Ābhidharmika)* tuyên bố rằng *A-tỳ-đạt-ma* đã được đức Phật dạy bởi vì nó là phương tiện tuyệt vời duy nhất để xoa dịu các phiền não, giúp thế gian thoát khỏi luân hồi:

> Bởi vì ngoài sự nhận thức rõ ràng về các pháp (= *prajñā* = *abhidharma*), không có phương tiện tuyệt hảo nào để xoa dịu các phiền não; và chính vì những phiền não mà chúng sinh lang thang trong đại dương hiện hữu. Vì lý do này, người ta nói rằng [*A-tỳ-đạt-ma* (*abhidharma*)] do Đạo sư giảng dạy.[47]

Tầm quan trọng của việc nhận biết các pháp trên thực tế đã được nhấn mạnh trong *kinh* trong số những điều Phật giáo đầu tiên dạy về thực hành tâm linh: Nó là thành phần thứ hai trong bảy "yếu tố đưa đến giác ngộ" (*bodhyaṅga*; Pāli: *bojjhaṅga*), được trau dồi ngay sau khi có được chánh niệm (*smṛti*) là yếu tố đầu tiên.

Sự phân biệt giữa thuật ngữ mềm mại và chức năng của ba tạng cũng biểu thị chức năng tâm linh của *A-tỳ-đạt-ma* (*abhidharma)*: Kinh tạng được dạy để những ai chưa trồng những thiện căn (*kuśala-mūla*) và vui thích trong đó sẽ vun trồng chúng và vui mừng; giới luật, để những người đã gieo trồng và vui thích với những thiện căn sẽ trau dồi chuỗi hành động của mình, thực hành những gì nên thực hành; tạng *A-tỳ-đạt-ma*, để những người đã trưởng thành và thực hành như vậy sẽ có phương tiện thích hợp để giác ngộ và giải thoát.[48]

Trí tuệ và phân tích *A-tỳ-đạt-ma (Ābhidharmika)* phải phục vụ mục đích duy nhất là chứng ngộ tâm linh. Chức năng giải cứu này cũng được đưa ra trong lời giải thích sau đây trong *MVŚ* liên quan đến những người thực hành thiền minh sát (*vipaśyanā-bhāvanā*):

> Những người chủ yếu trau dồi các điều kiện cần thiết (*saṃbhāra*) của tuệ giác là những người, ở giai đoạn nỗ lực

---

[47] *AKB*, 2: *dharmāṇāṃ pravicayam antareṇa nāsti kleśānāṃ yata upaśāntaye 'bhyupāyaḥ | kleśaiś ca bhramati bhavārṇave 'tra lokas taddhetor ata uditaḥ kilaiṣa śāstrā ||*

[48] *MVŚ*, 2a; *Ny,* 595b.

> chuẩn bị, luôn thích thú nghiên cứu và suy ngẫm về tam tạng. Họ liên tục xem xét các đặc tính cụ thể và tổng quát của các pháp sa ngã [- các chủ đề tầm quan trọng cơ bản đối với *A-tỳ-đạt-ma*]. Khi bước vào con đường cao quý, họ được gọi là loại hành giả *thiền tuệ* (*vipaśyanā-carita*).[49]

Văn bản tương tự còn giải thích thêm mục đích cuối cùng của việc phân tích *A-tỳ-đạt-ma* là để bắt đầu từ trạng thái mê lầm của chúng ta và đạt đến sự tĩnh lặng tuyệt đối thông qua sự tiến triển dần dần từ trí tuệ đến tuệ giác tâm linh:

> Người muốn khảo sát tất cả các pháp trước tiên nên xem xét sự giả định của chúng (*saṃgraha*) về mặt bản chất nội tại.
>
> Các lợi ích nào có được từ việc xem xét sự suy xét về mặt bản chất nội tại của các pháp?
>
> Nó loại bỏ các ý niệm về bản ngã và sự thống nhất và rèn luyện ý niệm về các pháp… làm tăng thêm các phiền não… Khi các ý niệm về bản ngã và sự thống nhất được loại bỏ, người ta có thể đạt được cái nhìn sâu sắc rằng các pháp vật chất… sẽ sớm bị phân tán và các pháp phi vật chất… sẽ sớm diệt vong…
>
> Bằng cách này, người ta sẽ đạt được những hạt giống tương tự như cửa ngõ giải thoát tánh không (*śūnyatā*).
>
> Khi xem xét rằng các pháp hữu vi là trống rỗng và vô ngã, người ta sẽ trở nên ác cảm sâu sắc với luân hồi, do đó đạt được thêm những điều này tương tự như cổng giải thoát của vô tướng (*ānimitta*).
>
> Không vui thích trong luân hồi, người ta sẽ có niềm vui sâu sắc trong niết-bàn, do đó tiếp thu được những hạt giống tương tự như cửa ngõ giải thoát vô tham vọng (*apraṇihita*).
>
> Đối với ba định này [của sự giải thoát], người ta tạo ra phương tiện với sự hỗ trợ của phương tiện thấp hơn, và phương tiện cao hơn với sự hỗ trợ của phương tiện, phát sinh bát-nhã, thoát ly khỏi ba cõi, đạt giác ngộ viên mãn và chứng ngộ sự an định tuyệt đối.[50]

---

[49] *VŚ*, 148b.

[50] *MVŚ*, 307a.

Chương 2

QUAN ĐIỂM, PHẠM VI VÀ PHƯƠNG PHÁP LUẬN CỦA *A-TỲ-ĐẠT-MA*

2.1. QUAN ĐIỂM CƠ BẢN CỦA CÁC NHÀ *A-TỲ-ĐẠT-MA* (*ĀBHIDHARMIKA*)

Nói ngắn gọn, *Ābhidharmika* là người chuyên về *A-tỳ-đạt-ma (Abhidharma)* và coi *A-tỳ-đạt-ma* (*Abhidharma*) là thẩm quyền cuối cùng. Đối với người chuyên *A-tỳ-đạt-ma, A-tỳ-đạt-ma* (*Abhidharma*) là dứt khoát (*lākṣaṇika*) và đại diện cho ý định thực sự của đức Phật, được giảng dạy ở cấp độ chân lý tuyệt đối (*paramārtha-satya*), với ý nghĩa được rút ra đầy đủ (*nītārtha*). Ngược lại, *sūtra* là hàm ý (*ābhiprāyika*) và không thể hiện ý định thực sự của đức Phật.[1] Chúng thường đại diện cho những giáo lý thiết thực (*aupacārika*) mà ý nghĩa của chúng vẫn chưa được rút ra đầy đủ (*neyārtha*).[2]

Quan điểm cơ bản này có thể trái ngược với quan điểm của Kinh lượng bộ *(Sautrāntika),* một trường phái phát triển từ các Thí dụ sư *(Dārṣṭāntika)* và nổi lên trong quá trình liên tục bác bỏ và chỉ trích các nhà *Ābhidharmikas*. Đối với họ, *A-tỳ-đạt-ma* (*Abhidharma*) chỉ

---

[1] *Cf. AKB*, 133: *abhiprāyikaḥ sūtre lākṣaṇiko 'bhidharmaḥ.* |

[2] Tôn giả Saṃghabhadra (*Ny,* 708b–c): "Giáo lý cao thượng có hai loại: từ quan điểm là liễu nghĩa (*nītārtha*) hoặc không liễu nghĩa (*neyārtha),* là tương đối hay không tương đối, là sự trình bày về chân lý quy ước hay tuyệt đối, là những bài giảng phù hợp với ý định của chính mình hoặc với những người khác, có thể được phân loại là đặc tính của pháp hoặc là chỉ dẫn của pháp... Theo thứ tự để mang lại lợi ích cho chúng sinh được cải đạo (*vineya*), đức Thế Tôn trước tiên xem xét địa điểm, thời gian và loại người tiếp nhận (*indriya*; 'khả năng') và dạy một giáo lý nhất định cho phù hợp."

đề cập đến một loại *kinh* nhất định có đặc điểm là quan tâm đến việc xác định đúng ý nghĩa (*arthaviniścaya*) của những gì đức Phật đã dạy.[3]

AKB đại diện cho quan điểm của các nhà *A-tỳ-đạt-ma* của phái *Vaibhāṣika*, các *Ābhidharmika* có uy tín nhất, như sau: "Không có sự giải thích về *abhidharma,* người học không thể nhận biết được pháp."[4]

Ngược lại hoàn toàn với điều này, tác giả của *Arthaviniścaya-sūtra-nibandhana,* người thường ủng hộ quan điểm Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*), tuyên bố, như thể sửa lại *Vaibhāṣika*: "Không có sự giải thích trong *kinh,* người học không thể phân biệt được pháp."[5]

Ngược lại với *Vaibhāṣika*, bậc thầy của phái Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*), Tôn giả Śrīlāta, khẳng định:

> Những lời dạy cao quý do chính đức Phật biên soạn được gọi là kinh liễu nghĩa (*nītārtha sūtra*); tất cả các kinh khác đều được cho là không liễu nghĩa (*neyārtha*).[6]

Ngoài Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*), còn có những trường phái khác, đặc biệt là những trường phái thuộc Đại chúng bộ (*Mahāsāṃghika*), cũng mâu thuẫn với quan điểm của *Vaibhāṣika*. Đối với *Mahāsāṃghika*, "tất cả các kinh do đức Phật thuyết giảng đều là liễu nghĩa (*nītārtha*)".[7]

Tuy nhiên, trong khi duy trì thẩm quyền tối cao của Kinh, các nhà Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) và Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*), những người tham gia vào *Abhidharma*, cũng tranh cãi với *Ābhidharmika*, đôi khi cũng dùng đến sự phân biệt giữa liễu nghĩa (*nītārtha)* và phi liễu nghĩa (*neyārtha)*. Một trong những nhà lãnh đạo lỗi lạc của họ, Tôn giả Śrīlāta, tuyên bố rằng những kinh trong đó chính đức Phật trước tiên nêu bật vấn đề phản ứng và sau đó tiến hành xây dựng

---

[3] *Vy,* 11: *kaḥ sautrāntikārthaḥ | ye sūtra-prāmāṇikā na śāstra-prāmāṇikāḥ … sūtra-viseṣā eva hy arthaviniścayādayo 'bhidharma-saṃjñāḥ | Cf. AKB,* 146: *sūtra-pramāṇakā vayaṃ naśāstra-pramāṇkāḥ |*

[4] *AKB,* 3: *na hi vinā abhidharmopadeśena śiṣyaḥ śakto dharmān pravicetuṃ |*

[5] *Arthaviniścaya-sūtra-nibandhana: na hi vinā sūtropadeśena śiṣyaḥ śakto dharmaṃ pravicetum |*

[6] Sự tương phản này được Samtani, NH, chỉ ra trong ấn bản *Arthaviniścayasūtra* và Sớ giải của nó (*nibandhana*) (Patna, 1971), 140 f., trong một cuộc thảo luận về Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) của người bình luận. *Ny,* 495b.

[7] *T*49, 16c.

kinh liễu nghĩa (*nītārtha*); tất cả các kinh khác đều là kinh không liễu nghĩa (*neyārtha*).[8] Tôn giả Saṃghabhadra bác bỏ tuyên bố này, trích dẫn *sūtra* được coi là liễu nghĩa (*nītārtha)* ngay cả khi chúng thiếu tính năng nói trên. Ông chế giễu Tôn giả Śrīlāta như sau:

> Do đó không hiểu được nét đặc biệt của kinh liễu nghĩa *(nītārtha sūtra)* và kinh không liễu nghĩa *(neyārtha sūtra)*, ông tuyên bố: "Chúng tôi xem kinh điển là thẩm quyền chân lý (*sūtra-prāmāṇikāḥ)*". Điều này cực kỳ phi lý. Chính vì lý do này mà trường phái của họ đã nhiều lần bị phái *Vaibhāṣika* chế giễu. Trong bối cảnh này, *Sūtrakāra* (tức là *Vasubandhu*) đưa ra lời khẳng định đầy kiêu ngạo: "Các nhà Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) cho rằng: Nếu [được cho là] ý định của *kinh* thì [tôi phải nói rằng] *kinh* không có ý như vậy..."[9]

2.2. NHỮNG LẬP LUẬN CHO RẰNG *A-TỲ-ĐẠT-MA* LÀ PHẬT NGÔN

Điều quan trọng là tất cả các trường phái Phật giáo phải xác định rằng giáo lý của họ là Phật ngôn đích thực ("lời Phật"). Đối với các nhà *A-tỳ-đạt-ma*, học thuyết *A-tỳ-đạt-ma* (*Abhidharma*) không phải là triết học suy đoán hay những phát minh trí tuệ; mà là Phật ngôn xuất sắc. Đối thủ của họ, Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*), bác bỏ tuyên bố này. Tôn giả Saṃghabhadra phân tích sự bất đồng của Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) có ba phần:

a. Người ta cho rằng chúng được sáng tác bởi Kātyāyanīputra và những người khác.

b. Đức Phật chưa bao giờ đề cập rằng *A-tỳ-đạt-ma* là nơi nương tựa (*pratiśaraṇa*).

c. Nguyên lý của các trường phái *A-tỳ-đạt-ma* là khác nhau.[10]

Tôn giả Saṃghabhadra[11] trả lời:

a. Vì các [văn bản] *A-tỳ-đạt-ma* được các đại đệ tử biên soạn trên cơ sở lời dạy của đức Phật nên chúng được đức Phật

---

[8] *Ny,* 495b.

[9] *Ny,* 495c. Đây là bằng chứng tốt cho thấy Tôn giả Śrīlāta, thường được gọi là bậc thầy *Dārṣṭānika* trong tác phẩm *Ny,* nằm trong trường phái tư duy Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*).

[10] *Ny,* 329c.

[11] *Ny,* cùng trang đã dẫn.

chấp thuận; họ cũng là Phật ngôn. Vì chúng phù hợp với trí biết đầy đủ (*pari - √jñā*) nguyên nhân và kết quả của phiền não và tịnh hóa, chúng giống như *kinh*. Nếu những gì đã được đức Phật phê chuẩn mà không được gọi là Phật ngôn thì vô số kinh điển sẽ phải bị loại bỏ!

b. Nếu bạn nói rằng điều mà đức Phật chưa đề cập đến là nương tựa (*pratiśaraṇa)* thì không phải là Phật ngôn thì *Luật* sẽ không phải là Phật ngôn… Hơn nữa, *A-tỳ-đạt-ma* chắc chắn phải được chấp nhận tối thắng hơn *kinh* (*sūtraviśeṣa),* và do đó cấu thành một nương tựa (*pratiśaraṇa*). Hoặc, có lẽ trong trường hợp kệ tụng (*gāthā)*, v.v., không cấu thành nương tựa (*pratiśaraṇa*), vì đức Phật chỉ khuyến khích chúng ta coi kinh *(sūtra)* là *pratiśaraṇa*... Hơn nữa, khi đức Phật khuyến khích Ānanda lấy *kinh* làm nương tựa *(pratiśaraṇa),* thực ra Ngài đang khuyến khích ông lấy *A-tỳ-đạt-ma* làm nương tựa *(pratiśaraṇa)*; vì cái sau là thẩm quyền *(pramāṇa)* của *sūtra*, nên nó là thẩm quyền kinh *(sūtra-pramāṇa),* nghĩa là nó bao gồm ý nghĩa dứt khoát của *sūtra*; vì *A-tỳ-đạt-ma* có thể xác định được kinh nào là liễu nghĩa *(nītārtha),* kinh nào là không liễu nghĩa *(neyārtha)*. Cái tên *"abhidharma"* có thể bao gồm tất cả những từ không mâu thuẫn với bất kỳ giáo lý cao quý nào; dựa trên nguyên tắc này, nó được gọi là kinh liễu nghĩa *(nītārtha-sūtra)*. Bất cứ điều gì mâu thuẫn với nguyên tắc này đều được cho là không liễu nghĩa (*neyārtha)*.

c. Đối với sự khẳng định của bạn rằng *A-tỳ-đạt-ma* không phải là Phật ngôn vì thực tế là giáo lý của các trường phái *A-tỳ-đạt-ma* là khác nhau – trong trường hợp đó, điều tương tự cũng áp dụng cho các kinh, sự khác biệt về từ ngữ và ý nghĩa tồn tại trong các kinh điển hiện có của các trường phái khác nhau; do những khác biệt này, các nguyên lý của chúng trở nên khác nhau.

d. Vì vậy, như Tôn giả Saṃghabhadra lập luận, *A-tỳ-đạt-ma* không chỉ là *kinh* theo nghĩa cao nhất, nó còn là tiêu chí hay thẩm quyền tối hậu để xác định thẩm quyền chân lý của *kinh* (*sūtra-pramāṇa*). (Xem bản chất và chức năng của Ưu-ba-đề-xá *(upadeśa)* như *A-tỳ-đạt-ma (abhidharma)* - § 1.1.2.

e). Theo nghĩa đó, các nhà *A-tỳ-đạt-ma* sẽ lập luận, chính họ là những người coi *kinh* là thẩm quyền cuối cùng. Tuyên bố rằng *A-tỳ-đạt-ma (abhidharma)* đại diện cho những lời thực sự của đức Phật cũng được phản ánh trong định nghĩa của Tôn giả Saṃghabhadra về *kinh* là đầu tiên của 12 thể tài kinh *(dvādaśāṅga-dharma-pravacana = Buddha-vacana)*: *Sūtra* có nghĩa là cái bao gồm và chứa đựng tất cả những từ phù hợp với nguyên tắc vững chắc của chân lý tương đối *(saṃvṛti-satya)* và chân lý tuyệt đối *(paramārtha-satya)*. *Kinh* theo nghĩa này được đức Phật hoặc các đệ tử thuyết giảng, vì [người sau] được thuyết giảng bởi vì [nội dung đã] được đức Phật chấp thuận.[12]

2.3. PHẠM VI NGHIÊN CỨU CỦA CÁC NHÀ *A-TỲ-ĐẠT-MA (ĀBHIDHARMIKA)*

Giống như các Trưởng lão bộ, thuyết Nhất thiết hữu bộ tuyên bố rằng chính đức Phật là nhà *A-tỳ-đạt-ma* tối cao *(Ābhidharmika)*.[13] Một cách để xác định một nhà *A-tỳ-đạt-ma* là xác định phạm vi nghiên cứu của mình. *MVŚ* nói về phạm vi của *tạng A-tỳ-đạt-ma* (*abhidharma-piṭaka*) như sau:

> Ý nghĩa của *tạng A-tỳ-đạt-ma (abhidharma-piṭaka)* nên được hiểu theo 14 điều: (1-6) sáu nhân *(hetu)*, (7-10) bốn duyên *(pratyaya)*, (11) gộp/ bao gồm *(saṃgraha)*, (12) kết hợp *(saṃprayoga)*, (13) phú bẩm *(samanvāgama)*, (14) không phú bẩm *(asamanvāgama)*. Những người nhờ 14 điều này mà hiểu *A-tỳ-đạt-ma* một cách không sai lầm, được gọi là nhà *A-tỳ-đạt-ma (Ābhidharmika)*, chứ không phải [những người] chỉ đọc tụng và ghi nhớ lời nói.
>
> Các đạo sư khác nói rằng ý nghĩa của *tạng A-tỳ-đạt-ma* (*Abhidharma-piṭaka*) nên được hiểu theo nghĩa của bảy điều sau đây: (1) thiện xảo liên quan đến nguyên nhân (*hetu-kauśalya*), (2) thiện xảo liên quan đến các điều kiện (*pratyaya-kauśalya*), (3) thiện xảo liên quan đến đặc tính nội

[12] *Ny*, 595a.
[13] *MVŚ*, 542c.

> tại (*svalakṣaṇa-kauśalya*), (4) thiện xảo về đặc tính chung (*sāmānyalakṣaṇakauśalya*), (5) thiện xảo về sự hợp nhất và không hợp lý (*saṃgraha-asaṃgraha-kauśalya*), (6) thiện xảo về sự kết hợp và phân chia (*saṃprayogaviprayoga-kauśalya*), (7) thiện xảo về phú bẩm và không phú bẩm (*samanvāgama-asamanvāgama-kauśalya*). Những người nhờ bảy điều này mà hiểu được *A-tỳ-đạt-ma* một cách chính xác, được gọi là *Ābhidharmikas*, chứ không phải [những người] chỉ tụng đọc và ghi nhớ các thuật ngữ.[14]

**Abhidharmāvatāra* của *Skandhila* (*T.*1554) cũng giải thích trí tuệ tâm sở *(caitasika prajñā)* là "sự khảo sát (*upalakṣaṇa*), tùy từng trường hợp, về tám loại pháp sau đây: gộp lại, kết hợp, phú bẩm, nhân, duyên, quả, đặc tính nội tại, đặc điểm chung."[15] Bởi vì *A-tỳ-đạt-ma* (*Abhidharma*) theo nghĩa cao nhất không gì khác hơn là bát-nhã thanh tịnh (*amalā*), định nghĩa này cũng cấu thành một sự khẳng định về phạm vi của chính *A-tỳ-đạt-ma* (*Abhidharma*) và do đó là một định nghĩa về nhà *A-tỳ-đạt-ma* (*Ābhidharmika*). Tóm lại, nhà *A-tỳ-đạt-ma* (*Ābhidharmika*) chuyên môn dành cho việc nghiên cứu các phạm trù giáo lý này.

Trong số các chủ đề này, một chủ đề, như đặc tính nội tại và đặc tính chung, được sử dụng kết hợp với việc áp dụng các công cụ phương pháp luận *Ābhidharmika* (thêm trong § 2.4) cho việc nghiên cứu *A-tỳ-đạt-ma*, trong khi những chủ đề khác - như sự giả định và sự kết hợp - bản thân chúng tạo thành các công cụ phương pháp luận có tầm quan trọng cơ bản. Ví dụ, việc áp dụng phép gộp là không thể thiếu cho việc nghiên cứu bản chất nội tại/ đặc tính nội tại của tất cả các pháp và sự kết hợp giữa tư tưởng và các tâm sở.

2.3.1. Đặc tính nội tại/ độc nhất (*svalakṣaṇa*)

Bằng cách xác định đặc tính nội tại của mỗi thành phần trong sự phức tạp của kinh nghiệm con người, giác quan và siêu giác quan, và của toàn bộ vũ trụ - hoặc thông qua kinh nghiệm trực tiếp hoặc suy luận - một danh sách các thực thể rời rạc, thực thể (*dravya*) được gọi là pháp được rút ra.

---

[14] *MVŚ*, 116b.

[15] *Entrance*, § 4.5.8

Pháp được định nghĩa là cái có đặc tính nội tại (*svalakṣaṇa-dhāraṇād dharmaḥ* - § 1.2). Đặc tính nội tại của pháp gọi là sắc (*rūpa*), chẳng hạn, là tính dễ bị quấy rối (*rūpyate*), tính cản trở và khả năng hiển thị; của pháp khác gọi là cảm giác (*vedanā*), v.v.. Để mỗi pháp (*dharma*) là pháp, đặc tính nội tại của nó phải bền vững theo thời gian: Một sắc (*rūpa*) vẫn là một sắc (*rūpa*) bất kể nó có nhiều phương thức khác nhau. Nó không bao giờ có thể chuyển hóa thành pháp khác (chẳng hạn như cảm thọ - *vedanā*). Như vậy, một thực thể có đặc tính duy nhất là một thực thể có thật (theo nghĩa tuyệt đối), có bản chất nội tại duy nhất (*svabhāva*): "Tồn tại như một thực thể tuyệt đối là tồn tại như một đặc tính nội tại (*paramārthena sat svalakṣaṇena sad ityarthaḥ*)."[16]

Như *MVŚ* giải thích, điều này giải thích cho sự thật rằng "thực thể tự nó là đặc tính [của nó], và đặc tính đó là chính thực thể đó; vì đó là trường hợp của tất cả các pháp mà đặc tính không thể được khẳng định ngoài chính pháp."[17] Điều này chắc chắn là phù hợp với lập trường cơ bản của Phật giáo luôn bác bỏ bất kỳ sự phân đôi thuộc tính thực chất nào. Bằng cách tính đến tự tướng *(svalakṣaṇa)* của pháp - khía cạnh có thể nhận biết được về mặt hiện tượng học của nó - sự tồn tại rất bản thể học của nó như một bản chất cố hữu (*svabhāva*) hay thực thể (*dravya*) được thiết lập. Cuối cùng hai cái này là một.[18] Truyền thống Nhất thiết hữu bộ công nhận 75 pháp (xem *phần dưới*).

2.3.2. Đặc tính chung (*sāmānya-lakṣaṇa*)

MVŚ[19] phân biệt đặc tính nội tại với đặc điểm chung như sau:

> Việc phân tích đặc tính (*lakṣaṇa*) của một thực thể duy nhất là phân tích đặc tính nội tại. Việc phân tích đặc tính của nhiều thực thể [gọi chung] là phân tích đặc điểm chung.
>
> Hơn nữa, việc phân tích một uẩn riêng biệt (*skandha*), v.v., là sự phân tích về đặc tính nội tại. Sự phân tích hai, ba uẩn, v.v., là sự phân tích về đặc tính chung.

---

[16] *Vy,* 889f.
[17] *MVŚ*, 777a. *Cf. Ny,* 432b: *lakṣaṇa = svarūpa/ svabhāva.*
[18] *MVŚ*, 196c.
[19] *MVŚ*, 217a.

Ở những nơi khác trong *MVŚ*, sự khác biệt giữa hai đặc điểm cũng được nêu như vậy.

> Bản chất cố hữu (*svabhāva*) của pháp là đặc tính cố hữu của pháp. Tính đồng nhất trong tự nhiên là đặc điểm chung.[20]

Như vậy, tất cả sắc (*rūpa*), cảm xúc (*vedanā*), tri giác (*saṃjñā*) v.v. đều có bản chất là vô thường. Bản chất vô thường này là một đặc tính chung.

Trong khi *thức* giác quan chỉ nhận biết được đặc tính nội tại của pháp thì ý thức với khả năng trừu tượng của nó có thể nhận thức được đặc tính chung. Vì vậy, cái sau liên quan đến lĩnh vực suy luận (*anumāna*), cái trước liên quan đến nhận thức trực tiếp (*pratyakṣa,* trực quan).

Tuy nhiên, để phân biệt trí tuệ (*prajñā*) xem xét đặc tính nội tại với sự hiểu biết về đặc tính chung, *MVŚ* cũng nêu rõ:

> Hơn nữa, trí tuệ bắt nguồn từ việc lắng nghe (*śrutamayī*) và suy gẫm (*cintā-mayī*) chủ yếu phân tích các đặc tính nội tại. Sự hiểu biết bắt nguồn từ sự tu tập (*bhāvanā-mayī*) chủ yếu phân tích những đặc điểm chung.
>
> Trí tuệ không được xếp vào 16 cách hiểu (*cf. infra,* § 15.3.2.1) chủ yếu phân tích các đặc điểm nội tại; sự hiểu được xếp vào 16 cách hiểu chỉ phân tích các đặc điểm chung.
>
> Hơn nữa, trí tuệ nắm bắt (行; √*xe,* lit: "khóa học") [bốn] chân lý chủ yếu phân tích các đặc tính nội tại; sự hiểu biết tại thời điểm chứng ngộ trực tiếp (*abhisamaya,* hiện quán) chỉ phân tích những đặc điểm chung.[21]

Các tuyên bố này được hiểu như sau: 16 cách hiểu (*ākāra*) là những cách hiểu liên quan đến bốn chân lý cao quý (mỗi chân đế có bốn): bất toại nguyện, vô thường, v.v., đối với chân lý về bất toại nguyện, v.v. (§ 15.3.2.1). Đây chắc chắn là những đặc điểm chung của pháp. Nhưng chúng là những đặc tính (nguyên tắc) phổ quát không sai lầm chỉ có thể nhận thấy được bằng nhãn quan tâm linh như là nhận thức trực tiếp (*direct*

[20] *MVŚ*, 179b, 196c, v.v.
[21] *MVŚ*, 217a.

perception, trực quan) xuất sắc nhất trong quá trình chứng ngộ trực tiếp (*xem* § 10.8.8).

Liên quan đến ba loại hiểu biết theo dòng chảy ra: bắt nguồn từ việc lắng nghe về cơ bản có bản chất trí tuệ và từ suy ngẫm bao gồm thực hành thiền định; chỉ những ai có thể nhận thức được tâm linh thực sự (cái gọi là "trí tuệ đạt được sau đó", *pṛṣṭhalabdha-jñāna,* hậu đắc trí) mới có thể thực sự nhận ra những đặc điểm chung cấu thành nên 16 nguyên tắc phổ quát - do đó: "chủ yếu phân tích các đặc điểm nội tại". Mặt khác, điều đó bắt nguồn từ sự tu tập suy ngẫm chính xác về 16 nguyên tắc (phương thức hoạt động) liên quan đến bốn chân lý thánh.[22]

2.3.2.1. Tính tương đối của khái niệm bản chất và đặc tính chung

Trong tất cả các nghiên cứu về các nhà A-tỳ-đạt-ma (*Ābhidharmika*), việc khảo sát đặc tính nội tại và đặc tính chung có thể được coi là quan trọng nhất. Trên thực tế, *MVŚ* đi xa hơn khi tuyên bố rằng "*abhidharma* [chính xác] là sự phân tích các đặc tính nội tại và đặc tính chung của các pháp".[23] Có vẻ như lúc đầu, việc phân tích các đặc tính nội tại của các nhà *A-tỳ-đạt-ma* là phân tích các chủ đề giáo lý riêng lẻ được tìm thấy trong các kinh – uẩn (*skandha*), xứ (*āyatana*), xứ (*dhātu*), chân lý (*satya*), các căn (*indriya*), v.v.. Sau đó, nhiều chủ đề phân loại khác nhau được sử dụng để phân tích về mặt các đặc tính chung.

Trong mối liên hệ này, tính tương đối liên quan đến các khái niệm về đặc tính nội tại và đặc tính chung cần được lưu ý. Như vậy, trong số nhiều sắc (*rūpa*) khác nhau - màu sắc khác nhau, hình dạng khác nhau - có bản chất chung là kháng cự và dễ bị thoái hóa. Theo đó, đặc tính nội tại này của sắc (*rūpa*) khác biệt với cảm giác (*vedanā*), v.v.. Nhưng đồng thời, nó cũng là đặc tính chung của các loại sắc (*rūpa*) khác nhau này. Tương tự như vậy, đại nguyên tố, đất (*pṛthivī*), vừa là đặc tính nội tại vừa là đặc tính chung - nó được cho là một đặc tính nội tại trái ngược với ba yếu tố vĩ đại còn lại; và một đặc điểm chung, vì tất cả các nguyên tố đất đều có đặc điểm vững

[22] Những quán niệm này được thực hành ở giai đoạn tiến bộ được gọi là "giai đoạn liên quan đến sự thâm nhập (*nirvedhabhāgīya*)". Tham khảo, § 15.3.2.

[23] *MVŚ,* 1c.

chắc. Bằng cách này, *MVŚ* tuyên bố, "có sự khác biệt vô hạn [có thể được tạo ra] giữa đặc điểm nội tại và đặc điểm chung".[24]

Các nhà *A-tỳ-đạt-ma* của Nhất thuyết hữu bộ (*Sarvāstivada Ābhidharmika*) phân biệt hai loại đặc tính nội tại: Loại đầu tiên, thực tướng (*dravya-svalakṣaṇa*), là đặc tính nội tại của pháp như một thực thể tự thân; ví dụ, màu sắc đặc biệt, chẳng hạn, màu xanh lam. Loại thứ hai, xứ tướng (*āyatana - svalakṣaṇa*), đề cập đến đặc tính nội tại của pháp là một loại pháp hữu hình - một xứ (*āyatana*) - của loại pháp đó; chẳng hạn, loại pháp màu xanh lam đặc biệt được biết đến là "những cái thấy được" (sắc, *rūpa*), tức là sắc xứ (*rūpa-āyatana*). Từ ví dụ này, chúng ta có thể thấy rằng, trong bối cảnh này, xứ tướng (*āyatana-svalakṣaṇa*), theo một nghĩa nào đó, là một đặc điểm chung liên quan đến thực tướng (*dravya-svalakṣaṇa*). Vì lý do này mà *MVŚ* khẳng định:

> Từ quan điểm của thực tướng (*dravya-svalakṣaṇa*), năm thức giác quan (*pañca-vijñāna-kāya,* ngũ thức thân) cũng lấy đặc tính chung làm đối tượng nhận thức của chúng (*ālambana*). Nhưng từ quan điểm của thực tướng (*dravya-svalakṣaṇa*), năm thức giác quan chỉ lấy đặc tính nội tại làm đối tượng của chúng.[25]

Có lẽ khi xem xét tính tương đối trong các khái niệm về đặc tính nội tại và đặc tính chung của pháp nhất định mà đạo sư Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*), Skandhila, chỉ thích nói những mức độ khác nhau của đặc điểm chung, đưa ra sự phân loại ba đặc điểm của pháp - (i) đặc biệt phổ biến, (ii) phổ biến một phần, (iii) phổ biến - phổ biến.[26] Ba đặc tính này đại diện cho ba mức độ tăng dần của tính tổng quát hay phổ quát. Ví dụ đưa ra làm cho quan điểm này trở nên hiển nhiên: (i) một ví dụ về đặc điểm chung đặc biệt là *rūpaṇa* (/ *rūpaṇā*) của tất cả các sắc (*rūpa*); (ii) các ví dụ về đặc tính chung một phần là vô thường (*anityatā*) và khổ (*duḥkhatā*); (iii) những ví dụ về đặc điểm phổ biến là vô ngã (*nairātmya*) và tính không (*śūnyatā*).

2.3.3. Giả định/ bao gồm (*saṃgraha*)

[24] *MVŚ*, 405c.
[25] *MVŚ*, 65a.
[26] *Cf. Entrance*, 47ff.

Thuật ngữ bao gồm (*saṃgraha)* có nghĩa là "sự gộp lại", "sự bao gồm", "sự gắn kết với nhau", v.v.. Điều này thể hiện một công cụ phương pháp luận quan trọng mà qua đó các nhà *A-tỳ-đạt-ma* đưa ra danh sách cuối cùng của các pháp. *MVŚ*, tranh luận quan điểm cho rằng pháp có bản chất khác nhau - "bản chất khác (*para - bhāva*) trái ngược với bản chất nội tại - có thể gộp lẫn nhau, tuyên bố rằng "tất cả các pháp đều có thể gộp lại đối với bản chất nội tại."[27] Sự giả định này đối với bản chất nội tại được giải thích như sau:

> Bởi vì, đối với bản chất nội tại, một bản chất nội tại tồn tại, có thật, có thể nhận biết được (*upa - √labh*); vì vậy nó được gọi là bao gồm (*saṃgraha)*. Bởi vì, đối với bản chất nội tại, bản chất nội tại không khác biệt, không ở bên ngoài, không tách rời, không khác biệt, không trống rỗng; do đó nó được gọi là bao gồm (*saṃgraha)*... Khi các pháp được bao gồm trong bản chất nội tại, nó không giống như trường hợp gắp thức ăn bằng tay hoặc dùng ngón tay cấu vào y phục. Đúng hơn, mỗi pháp đều tự duy trì để không bị tan rã; vì vậy nó được gọi là bao gồm (*saṃgraha)*. Nó được đặt tên là bao gồm (*saṃgraha*) theo nghĩa duy trì. Do đó, *saṃgraha* theo nghĩa tuyệt đối (*paramārtha*) chỉ là sự bao hàm của bản chất nội tại mà thôi.[28]

Tôn giả Vasubandhu trình bày chi tiết quan điểm của Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) rằng sự giả định chỉ liên quan đến bản chất nội tại:

> Điều này là do pháp khác biệt với một bản chất khác (tức là với cái không phải là chính nó). Vì vậy, thật không hợp lý khi nó được xếp vào thứ mà nó khác biệt. Ví dụ, nhãn căn (*cakṣur-indriya*) được xếp vào nhóm sắc uẩn, bởi nhãn xứ (*cakṣur-āyatana*) và nhãn giới (*cakṣur-dhātu*), và các chân lý về khổ và nguồn gốc. Điều này là do chúng tạo thành bản chất nội tại của nó. Nó không [được xếp vào] các uẩn khác, v.v., vì về bản chất nó khác biệt với chúng.[29]

---

[27] *MVŚ*, 306b–c.

[28] *MVŚ*, 308a.

[29] *AKB*, 12: *viyukto hi parabhāvena dharmaḥ | tasmāt na yêna viyuktas tenaiva saṃgṛhīto yujyate | tadyathā cakṣur-indriyaṃ rūpaskandhena cakṣurāyatanadhātubhyāṃ ca duḥkhasamudayasatyābhyāṃ*

Nói cách khác, nghiên cứu về sự gộp lại trong bản chất nội tại không gì khác hơn là nghiên cứu về các đặc tính nội tại của tất cả các pháp. Sự phân tích này có thể được thực hiện giữa pháp này với pháp khác, hoặc giữa pháp này với một vài pháp khác, hoặc giữa một phạm trù pháp này và một phạm trù khác, hoặc giữa một phạm trù này và một vài phạm trù khác.

Tuy nhiên, điều này không nên được hiểu là sự áp dụng mơ hồ về thuật ngữ bản chất - cho cả các pháp riêng lẻ và các nhóm pháp phân loại. Mặc dù phương pháp gộp có tác dụng phân biệt các loại phạm trù khác nhau, nhưng chức năng cơ bản của nó nghiên cứu bản chất thiết yếu hoặc nội tại của một nhóm lực nhất định (hiện tượng hoặc vô điều kiện) mà mặc dù có cùng bản chất nội tại nhưng chúng ta vẫn trải nghiệm trong các phương thức hoặc hình thức khác nhau. Đây là ý nghĩa thiết yếu của "sự thu nhận không tôn trọng bản chất nội tại".

Hơn nữa, khi *A-tỳ-đạt-ma* của Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda Abhidharma*) tuyên bố rằng bản chất nội tại của ba thời gian là pháp hữu vi (ví dụ *MVŚ*, 393c), điều đó không có nghĩa là bản chất thời gian là thực thể (*pháp*) tự nó có bản chất nội tại duy nhất, hoặc có nhiều bản chất nội tại (của các pháp *hữu vi*). Nó có nghĩa là: về bản chất thiết yếu của nó, thời gian không tồn tại (không là gì cả) ngoài các hoạt động của chính các pháp hữu vi. Loại câu hỏi và câu trả lời này dùng để xác định bản chất và đặc điểm thiết yếu thực sự của dữ liệu kinh nghiệm - và đây là chức năng chính của sự giả định. Hình thức khảo cứu này là sự thật được thấy thường xuyên trong *MVŚ* về bốn trạng thái đảo lộn này (cho vô thường là thường trụ, v.v.)?", câu trả lời là "họ có quan điểm như bản chất cố hữu của họ."[30]

Quan niệm của Nhất thiết hữu bộ về cả hiện tượng tồn tại và lãnh vực vô điều kiện (*asaṃskṛta*) là một quan điểm đa nguyên trong mỗi trường hợp. Có vô số thực tại - pháp - trong cả hai lĩnh vực.

Do đó, từ quan điểm của các nhà *A-tỳ-đạt-ma*, "pháp trí tuệ" (*prajñā*) tóm gọn những gì được đưa ra dưới dạng nhiều thuật ngữ đồng nghĩa khác nhau trong kinh (*sūtra*): ánh sáng (*āloka*), sự chiếu

---

ca saṃgṛhītam | tatsvabhāvatvāt | nānyaiḥ skandhādibhis tadbhāva-viyuktatvāt |

[30] *MVŚ*, 537a.

sáng (*prabhā*), khả năng hiểu biết (*prajñā-indriya,* tuệ căn), sức mạnh của sự hiểu biết (*prajñā-bala*), sự nhận biết các pháp (*dharma-pravicaya*), v.v.. Thông qua tiến trình *saṃgraha,* họ có thể giảm thiểu tất cả các pháp duy nhất, với nhận thức rằng chúng đều chỉ là những phương thức khác nhau của cùng một phạm trù pháp. Các nhà *A-tỳ-đạt-ma* đi đến những phương thức tiếp theo của trí tuệ (*prajñā*) như trí (*jñāna*), khả năng tiếp thu (*kṣānti*), quan điểm (*dṛṣṭi*), vô minh vô nhiễm (*akliṣṭājñāna*), v.v.. Tóm lại, hai thực thể có tự tánh (*svabhāva),* tự tướng (*svalakṣaṇa*) khác nhau rõ rệt được thiết lập thành hai pháp riêng biệt vì mỗi thực thể này có hai pháp khác nhau pháp. Việc phân loại các pháp này thành uẩn (*skandha*), xứ (*āyatana*) và giới (*drātu*) (xem bên dưới) là một ứng dụng của phương pháp *saṃgraha* này đối với tự tánh (*svabhāva),* tự tướng (*svalakṣaṇa*).

2.3.4. Sự liên kết/ sự kết hợp (*saṃprayoga*)

Sự kết hợp là công cụ phương pháp luận quan trọng khác cho việc nghiên cứu *A-tỳ-đạt-ma,* được sử dụng trong lĩnh vực tinh thần. Sự hiểu biết về các tiến trình tâm là điều hết sức quan trọng đối với những hành giả Phật giáo, bao gồm cả các nhà *A-tỳ-đạt-ma*. Thông qua việc nghiên cứu về sự liên kết (*saṃprayoga),* các nhà *A-tỳ-đạt-ma* rút ra được sự hiểu biết về những yếu tố tinh thần nào đồng phát, và những yếu tố nào ảnh hưởng đến tâm và các tâm sở khác, và theo những cách nào. Nói cách khác, nó là sự nghiên cứu về sự tương tác năng động giữa các yếu tố tinh thần hiện hữu đồng thời.

Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) cuối cùng đã đến tập hợp các điều kiện dữ liệu - năm đồng nhất (*pañca-samatā*) - cho các thành phần tinh thần được nói là sự kết hợp [bởi các nhà Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) hoặc các nhà Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika)*]:

1. Đồng căn: Chúng phải được hỗ trợ bởi cùng giác quan (*āśraya-samatā*);

2. Đồng đối tượng: Chúng phải tiếp nhận cùng một đối tượng (*ālambana-samatā*);

3. Đồng cách hoạt động: Chúng phải có cùng phương thức hoạt động (*ākāra-samatā*);

4. Đồng thời: chúng phải đồng thời (*kāla-samatā*);

5. Trong mỗi trường hợp, chúng phải có một thực thể riêng biệt (*dravyasamatā*): chỉ một cảm giác (*vedanā*), tưởng (*saṃjñā*), v.v., được kết hợp trong một tâm, mặc dù có thể có nhiều loại cảm giác và tưởng khác nhau.

2.3.5. Nhân (*hetu*), duyên (*pratyaya*) và quả (*phala*)

Tất cả các pháp trong sự tồn tại hiện tượng đều là tùy thuộc nhân duyên (*pratītya-samutpanna*) - có nguồn gốc phụ thuộc từ một tập hợp các điều kiện. Về mặt này, chúng thường được gọi là hành (*saṃskṛta*), "sự phức tạp/ có điều kiện".

Trong quan niệm Nhất thiết hữu bộ, pháp là những thực thể bản thể riêng biệt, về bản chất nội tại, tồn tại xuyên suốt thời gian, hoàn toàn không liên quan với nhau và hoàn toàn không có bất kỳ hoạt động nào.[31] Với lý thuyết như vậy, điều quan trọng cơ bản là trường phái này có một học thuyết nhân quả rõ ràng có khả năng giải thích sự sinh khởi của các pháp như hiện tượng và mối tương quan năng động của chúng phù hợp với lời dạy duyên khởi (*pratītya-samutpāda*) của đức Phật. Hơn nữa, để thiết lập mỗi pháp như một thực thể thực sự, một lực điều kiện (*saṃskāra*), chức năng nhân quả của nó trong mỗi trường hợp phải được chứng minh. Có lẽ vì lý do này mà Nhất thiết hữu bộ còn được gọi là Nhân bộ (*Hetuvāda*) - một trường phái đặc biệt quan tâm đến thuyết nhân quả.[32] Về vấn đề này, chúng tôi cũng có thể lưu ý rằng định nghĩa về nhà *A-tỳ-đạt-ma* (*Ābhidharmika*) được trích dẫn ở trên từ *MVŚ* (§ 2.3), *hetu/ hetu-kauśalya* và *pratyaya/ pratyaya-kauśalya* đứng đầu danh sách trong mỗi trường hợp.

Các nhà Nhất thiết hữu bộ được trình bày rõ ràng về các duyên, sáu nhân và năm quả (xem *phần dưới,* § 6 và § 7). Các phần quan trọng của các tác phẩm *A-tỳ-đạt-ma* của Nhất thiết hữu bộ được đề cập cụ thể đến các chủ đề này. Vì vậy, *Thức thân luận* (*Vijñāna-kāya-śāstra*) thảo luận chi tiết về bốn điều kiện (*pratyaya*); tác phẩm *Phát trí luận* (*Jñāna-prasthāna-śāstra)* trình bày về sáu nguyên nhân; chương "Về *saṃgraha,* v.v." của tác phẩm *Prakaraṇapāda-śāstra* chứa tổng cộng 20 quan điểm học thuyết được kết nối với nhân duyên (*hetu-pratyaya*). (Tham khảo thêm § 4.1.2ff).

---

[31] *Cf. MVŚ*,105c,108c,283b,396a, v.v..

[32] T 49, 15b.

2.3.6. Phú bẩm (*samanvāgama*), không phú bẩm (*samanvāgama*)

Sự tiếp thu (*prāpti*) đã trở thành một chủ đề có tầm quan trọng ngày càng tăng trong việc thiết lập và bảo vệ luận điểm của Nhất thiết hữu bộ. Pháp - ví dụ, phiền não giống như tham lam (*rāga*) - dù đã qua, có thể tiếp tục thuộc về một dòng cá nhân (*santāna*) nhờ vào sự kiện là có một lực tương ứng - bản chất phi vật chất bình thường (tham khảo § 11.3.1), tức là *prāpti* của nó - tiếp tục gắn kết với con người. Khi phiền não bị loại bỏ (*prahīṇa*), không phải là phiền não (một pháp) mất đi bất kỳ trạng thái tồn tại nào - các pháp luôn tồn tại (*sarvadā asti*). Điều xảy ra là *prāpti* của nó bị vô hiệu hóa và đồng thời, sự không đạt được tương ứng của nó (*aprāpti*), một lực khác không phải vật chất hay tinh thần, phát huy tác dụng, liên tục ngăn cản nó liên kết với con người.

Phú bẩm (*samanvāgama*) dường như là mối quan tâm tương đối muộn về mặt học thuyết (nghĩa là muộn so với các chủ đề khác ở trên). Nhưng ít nhất vào thời điểm *MVŚ*, học thuyết đã được trình bày rõ ràng. Khi một người lần đầu tiên tiếp thu được pháp, người đó được cho là có sự tiếp thu (*prāpti*) pháp đó. Sau khi đắc được pháp, khi tiếp tục sở hữu nó, người ấy được cho là có sự phú bẩm của pháp đó. Như vậy, *samanvāgata* (được phú bẩm) là *prāpta* (có được); nhưng không phải ngược lại, như những gì có thể có được sau đó.

2.4. PHƯƠNG PHÁP *A-TỲ-ĐẠT-MA* VỀ KHẢO CỨU PHÁP (*DHARMA-PRAVICAYA*)

Như chúng ta đã thấy, *A-tỳ-đạt-ma* (*abhidharma*) theo đúng nghĩa là trí tuệ thanh tịnh (*amalā prajñā*), và trí tuệ (*prajñā*) là khảo cứu về pháp (*dharmapravicaya*) - sự phân biệt và thẩm xét các pháp (*supra,* § 1.2). Đối với các nhà *A-tỳ-đạt-ma*, chỉ bằng sự kiểm tra toàn diện và có hệ thống về bản chất thực sự của tất cả các pháp mà tầm quan trọng thực sự trong pháp của đức Phật được đảm bảo và giải thoát. *MVŚ* nhận xét rằng các học thuyết như chín mươi tám khuynh hướng (*anuśaya*) được đổi mới trong kinh điển nhằm mục đích bác bỏ thái độ cứng nhắc của những "Sa-môn" (*śramaṇa*) chấp văn tự (著文沙門, Trước văn Sa-môn):

> Câu hỏi: Tại sao sự trình bày về chín mươi tám hành động được tạo ra [trong *Jñānaprathāna*]?

> Trả lời: Đây là chủ ý của các luận sư. Tác giả soạn luận này theo ý riêng của mình, không mâu thuẫn với đặc tính của các pháp nên không đáng chê trách. Hơn nữa, là để bác bỏ ý đồ của các Sa-môn chấp văn tự: Có những Sa-môn chấp vào các chữ cái; họ sẽ không bao giờ dám đề nghị bất cứ điều gì ngoài trạng thái của *kinh.* Họ khẳng định: "Ai có trí tuệ vượt trội hơn đức Phật? Đức Phật chỉ nói về bảy loại khuynh hướng. Tại sao họ buộc phải tăng thêm chín mươi tám loại?"[33]

Tác phẩm *Phát trí luận* (*Jñāna-prasthāna-śāstra)* trích dẫn khổ thơ sau để nhấn mạnh tầm quan trọng cơ bản của việc khảo sát pháp:

> Rừng là phạm vi (*gati*) dành riêng cho loài thú; bầu trời là hình cầu dành riêng cho loài chim; niết-bàn là phạm vi dành riêng cho bậc thánh; sự phân biệt là phạm vi thích hợp với pháp.[34]

MVŚ[35] nhận xét:

> Về kinh điển, người ta nên khéo léo phân biệt giữa những liễu nghĩa (*nītārtha*) và không liễu nghĩa (*neyārtha*)… Người trí nên khéo léo phân biệt ý nghĩa trong *kinh* và không chỉ giải thích theo cách mà lời nói được thốt ra [trong đó]. Nếu người ta chỉ giải thích theo cách mà lời nói được thốt ra, người ta sẽ tạo ra những mâu thuẫn giữa những giáo lý cao quý và cũng làm nảy sinh sự dính mắc lộn xộn trong tâm mình.

Nguyên tắc vừa đề cập này rõ ràng đã được các nhà *A-tỳ-đạt-ma* của Nhất thiết hữu bộ đưa vào thực hành mà không cần xin lỗi. Dưới đây chúng tôi có thể minh họa điều này bằng ví dụ về học thuyết của họ về thọ mệnh (*āyus*) mà họ đồng nhất với phạm trù được gọi là mạng căn (*jīvitendriya*). Học thuyết Nhất thiết hữu bộ là bất tương ưng hành pháp (*viprayukta-saṃskāra-dharma*) này hoạt động trên cả pháp vật chất cũng như pháp tinh thần. Một chúng sinh ở trong trạng thái thiền định (*acittaka*) không suy nghĩ (xem *phần dưới,* § 11.3.3) được sống nhờ chức năng của lực này, mặc dù không có mọi hoạt động tinh thần. Tuy nhiên, phái Phân biệt

---

[33] *MVŚ*, 259b20–26.

[34] Để đọc các phiên bản khác nhau của khổ thơ này, xem La Vallée Poussin, Lde (1930), "Documentsd '*Abhidharma*", 249,n. 1.

[35] *MVŚ*, 145c.

thuyết bộ (*Vibhajyavāda*) khẳng định rằng thọ mệnh (*āyus*) là vận hành bằng tâm (*cittānuvartin*); tức là nó nhất thiết phải vận hành bằng sự suy nghĩ. Họ trích dẫn *kinh* nói về thọ mệnh (*āyus*), hơi ấm (*ūṣman)* và thức (*vijñāna)* luôn luôn đi cùng nhau. Tất nhiên, Nhất thiết hữu bộ không thể phủ nhận tuyên bố trong *kinh.* Thay vào đó, họ lập luận rằng tuyên bố phải được phân biệt đúng đắn và không được hiểu theo nghĩa đen:

> Nếu ba pháp này nhất thiết phải đi cùng nhau thì phải có *ūṣman* trong Vô sắc giới (*ārūpya-dhātu*), và [tương tự như vậy] sự biểu hiện của thức (*vijñāna*) trong trạng thái thiền vô niệm, v.v.. Nếu điều này được thừa nhận, những lời dạy cao quý và lý luận hợp lý sẽ bị mâu thuẫn. Do đó, người ta không được hiểu nghĩa đen của câu nói một cách cứng nhắc. Phải hiểu rằng câu nói ở đây ám chỉ trường hợp có thể xảy ra khi nó nói về sự đi cùng nhau [của cả ba].[36]

Phù hợp với nguyên tắc nói trên mà các nhà *A-tỳ-đạt-ma* (*Ābhidharmika*) đã tiến hành hệ thống hóa và phân loại các bài giảng của đức Phật. Trong quá trình này, họ đã tạo ra nhiều phạm trù giáo lý mới mà họ tin là có thể biện minh được về mặt giáo lý và cuối cùng được hoàn thiện thành một danh sách các thực tại tối hậu - các pháp duy nhất. Các công cụ phương pháp luận mà chúng ta đã thảo luận ở trên (§§ 2.3.3, 2.3.4) được các nhà *A-tỳ-đạt-ma* (*Ābhidharmika*) sử dụng để nghiên cứu sự tương tác năng động giữa họ. Dưới đây chúng ta sẽ xem xét một công cụ phương pháp quan trọng khác sử dụng các phạm trù giáo lý *A-tỳ-đạt-ma* này - đôi khi được lấy từ kinh điển - phục vụ các quan điểm giáo lý (*paryāya*) nhờ đó họ nghiên cứu và phân loại các pháp này có nguồn gốc như vậy.

2.4.1. Phân loại uẩn (***skandha***), chỗ ở/ lối vào (***āyatana,*** **xứ**), yếu tố (***dhātu,*** **giới**)

Lúc đầu, sự phân loại của năm uẩn, mười hai nơi ở (xứ) và mười tám yếu tố (giới) được lấy từ kinh điển bởi *A-tỳ-đạt-ma* (*Ābhidharmika*) để khảo sát các pháp theo thuật ngữ "*svabhāva*", bằng cách áp dụng công cụ phương pháp luận của nhiếp (*saṃgraha).* Phân loại ngũ uẩn được thấy trong các văn bản *A-tỳ-đạt-ma* trước

[36] *MVŚ*, 770c–771a; tham khảo, § 1.3.4.

đó như **Dharma-skandhaśāstra* (*DSŚ*), *Prakaraṇaśāstra* (*PrŚ*), và cả những văn bản sau này phù hợp với truyền thống kinh điển, chẳng hạn như **Abhidharmāmṛta-rasaśāstra* (*AmRŚ*). Trong các tác phẩm sau *AKB* như *Abhidharmadīpa* (*ADV*) và *Abhidharmāvatāra* (*Avatāra*), ba hành (*asaṃskṛta*) - được thêm vào để tạo thành sơ đồ tám phạm trù (*padārtha*) có vẻ phổ biến hơn.[37]

2.4.1.1. Năm uẩn (*skandha*) tạo thành tổng thể của sự tồn tại hiện tượng: 1. *rūpa* (vật chất), 2. *vedanā* (cảm thọ/ cảm giác), 3. *saṃjñā* (ý tưởng), 4. *saṃskāra* (hành/ điều kiện), 5. *vijñāna* (ý thức). Phân tích năm uẩn thường được sử dụng trong kinh điển để giải thích học thuyết vô ngã (*nairātmya*) của Phật giáo. Học thuyết Phật giáo căn bản này tiếp tục là mối quan tâm chính của *A-tỳ-đạt-ma,* và do đó, sơ đồ năm uẩn tiếp tục là sự phân loại quan trọng của *A-tỳ-đạt-ma.*

Uẩn (*skandha*) được giải thích là "đống" (*rāśi*), nhóm, tổ hợp: Mỗi uẩn trong năm uẩn này thuộc loại riêng của nó, có thể là quá khứ, hiện tại hoặc tương lai. Ý nghĩa của cách phân loại này là sự nhấn mạnh rằng tất cả các hiện tượng đều phát sinh một cách phụ thuộc, không có bất kỳ trạng thái bản thể nào; chúng đều có thể quy giản thành năm uẩn này - mà chính chúng là những thực tại tối thượng tạo thành nền tảng cho sự áp đặt khái niệm của chúng ta.

Hành uẩn (*saṃskāra-skandha*) bao gồm các pháp dính liền (*saṃprayukta*), tức là tâm (*caitta*), cũng như các pháp rời rạc (*viprayukta*). Sắc uẩn (*rūpaskandha*) bao gồm một loại vật chất đặc biệt gọi là vô biểu sắc (*avijñapti*) (tham khảo § 13.4.2) và các loại vật chất vi tế đặc biệt như các loại vật chất cảm giác được gọi là "vật chất trong suốt" (*rūpa-prasāda*) và của một chúng sinh trong trạng thái trung ấm (*antarābhava*).

Trong quan niệm *A-tỳ-đạt-ma,* tất cả các pháp đều là các lực lượng duyên sinh (*saṃskāra*). Bản thân những lực lượng này bị quy định; do đó thuật ngữ này cũng đồng nghĩa với "điều kiện" (*saṃskṛta*). Điều này hoàn toàn phù hợp với quan niệm trong Phật giáo thời kỳ đầu tuyên bố rằng "tất cả hành đều vô thường" (*sarve saṃskārā anityāḥ*). Tuy nhiên, trong sơ đồ năm uẩn, hành uẩn (*saṃskāra-*

[37] *Cf. Entrance,* 3ff.

skandha) đề cập đến tất cả các pháp khác ngoại trừ bốn uẩn còn lại.[38] Sự phân loại này không bao gồm các pháp vô vi, vì pháp vô vi vượt ngoài không gian và thời gian nên không tạo thành những đống như vậy.

Sơ đồ năm uẩn

Sắc (*rūpa*): 11 gồm 5 giác quan (*indriya*), 5 đối tượng giác quan (*viṣaya*) và vô biểu sắc (*avijñapti*).

Thọ (*vedanā*): 1 cảm giác (1 tâm sở).

Tưởng (*saṃjñā*): 1 tri giác (1 tâm sở).

Hành (*saṃskāra*): 44 *saṃprayukta* (không bao gồm thọ, tưởng) và 14 *viprayukta-saṃskāra.*

Thức (*vijñāna*): 1 nhận thức.

Tổng cộng: 72 pháp.

2.4.1.2. Mười hai nơi ở (*āyatana*, xứ) bao gồm sáu căn (*indriya*) - mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý; và sáu đối tượng tương ứng - gồm hình thái, âm thanh, mùi, vị và xúc giác. Ý nghĩa của *āyatana* là "cánh cửa khởi sinh" (*āyadvāra*, sinh môn):[39] Chúng là những cánh cổng mà qua đó *tâm* và *tâm sở* bắt nguồn. Điều đó có nghĩa là, chúng có chức năng là nền tảng hỗ trợ (*āśraya*, tức là các khả năng) và các đối tượng nhận thức (*ālambana*) - hai điều kiện tiên quyết - tăng cường ý thức (*vijñāna*) và các yếu tố tinh thần liên quan đến nó. Trong *abhidharma,* cũng như trong Phật giáo Trưởng lão bộ, tâm (*citta*), ý (*manas*) và thức (*vijñāna*) đề cập đến cùng một thực tại, mặc dù với các áp lực chức năng khác nhau.

Xứ (*āyatana*) được giải thích về mặt từ nguyên trong *AKB*[40] là "cái mở rộng sự phát sinh của tâm (*citta*) và tâm sở (*caitta*) (*cittacaittānām āyaṃ tanvantīti āyatanāni*). *MVŚ* cung cấp thêm chi tiết về ý nghĩa này:

> Ý nghĩa của xứ (*āyatana*) là "cổng phát sinh" (sinh môn): Cũng như nhiều thứ phát sinh trong một đô thị mà nhờ đó cơ thể của chúng sinh được nuôi dưỡng, do đó, trong các nền tảng hỗ trợ (*āśraya*) và đối tượng hỗ trợ (*ālambana*) - [hai

[38] *Cf. AKB*, 10.

[39] *AKB*, 13.

[40] *AKB*, cùng trang đã dẫn.

thành phần cấu thành của xứ (*āyatana*)] - các tâm và tâm sở khác nhau phát sinh do đó các dòng tương tục ô nhiễm và thanh tịnh (*santati*) được nuôi dưỡng.[41]

12 xứ (*āyatana*)

1. mắt (*cakṣus*)
2. tai (śrotra)
3. mũi (*ghrāṇa*)
4. lưỡi (*jihvā*)
5. thân (*kāya*)
6. ý (*manas*)
7. có thể nhìn thấy được (*rūpa*)
8. âm thanh (*śabda*)
9. mùi (*gandha*)
10. hương vị (*rasa*)
11. hữu hình (*spraṣṭavya*)
12. pháp (*dharma*) (64) gồm: tâm sở (*caitta*) (46), *viprayukta-saṃskāra* (14), *avijñapti* (1) và *asaṃskṛta* (3)

Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) phản đối học thuyết rằng pháp tồn tại qua ba thời gian. Đối với họ, *Sarvāstivāda* chỉ có thể được chấp nhận theo nghĩa trong *kinh*: "Tất cả" ám chỉ 12 xứ. Không có gì tồn tại bên ngoài những gì có thể kiểm chứng bằng thực nghiệm thông qua sáu giác quan. Tuy nhiên, cần lưu ý rằng theo Tôn giả Saṃghabhadra thuyết Nhất thiết hữu bộ chính thống thấy không khó khăn gì khi chấp nhận tuyên bố *kinh* này. Đối với ngài Tôn giả Saṃghabhadra,12 xứ (*āyatana*) - thực sự bao gồm tất cả các pháp - được Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) công nhận. Trên thực tế, tất cả các pháp, bao gồm cả pháp vô vi (*asaṃskṛta*), là đối tượng nhận thức (*ālambana*) - các đối tượng góp phần vào sự phát sinh của tâm thức và các tâm liên quan của nó trong một tiến trình nhận thức. Ngay cả niết-bàn cũng có thể kiểm chứng được bởi các vị thánh.

2.4.1.3. 18 yếu tố (*dhātu*) bao gồm sáu giác quan, sáu đối tượng nhận thức tương ứng và sáu thức tương ứng. *MVŚ* liệt kê các giác quan sau đây của *dhātu*:

[41] *MVŚ*, 379a. Một số ý nghĩa của *āyatana* được đưa ra ở đây.

(1) Gia đình/ họ hàng/ loài (*gotra*) - giống như các kim loại khác nhau như vàng, sắt, v.v., trong một ngọn núi.

(2) Chùm/ cụm (段; *kavaḍa*?) - giống như một cụm gỗ, v.v. được sắp xếp theo một trật tự nhất định tạo thành cái gọi là biệt thự, ngôi nhà, v.v.

(3) Bộ phận/ thành phần (分; *bhāga*?) - như 18 bộ phận của cơ thể con người.

(4) Mảnh/ bộ phận (片) - giống như 18 mảnh/ bộ phận của thể con người.

(5) Khác nhau - yếu tố mắt không giống với các yếu tố khác ở con người.

(6) Sự phân giới/ ranh giới - sự phân định của các yếu tố mắt khác biệt với 17 yếu tố còn lại.

(7) Đặc biệt - do đặc tính mà có nhãn giới là nguyên nhân đặc biệt cho riêng nhãn tố, chứ không phải cho các yếu tố khác.

(8) Chạy (√*dhāv*) - các yếu tố chạy quanh luân hồi.

(9) Duy trì/ giữ (√*dhā*) - các yếu tố mà mỗi yếu tố nắm giữ đều duy trì bản chất nội tại của chính nó.

(10) Nuôi dưỡng (√*dhā*) - chúng nuôi dưỡng các thực thể khác.

Ba nghĩa cuối cùng được quy cho các nhà ngữ pháp (*śābdika*). Trong *AKB*, ngài Vasubandhu đưa ra ý nghĩa của *dhātu* như loài/ họ và nguồn gốc nhân quả.

2.4.1.3.1. Trong hệ thống này, ý giới (*manodhātu*) không phải là thực thể khác biệt về mặt bản thể với chính tâm trí. Nó chỉ đơn giản là tâm ở khoảnh khắc trước của chuỗi đóng vai trò là "điều kiện tương tự và tức thời" (*samanantara-pratyaya*) cho sự khởi sinh của khoảnh khắc tiếp theo. Về pháp giới (*dharmadhātu*), *MVŚ* đưa ra định nghĩa sau:

> *Dharmadhātu* là gì? Các pháp đã có, đang có và sẽ được tâm nhận thức được gọi là pháp giới. "Những cái đã được tâm nhận thức" ám chỉ pháp giới đã được tâm quá khứ nhận thức. "Những cái đang được tâm nhận thức" ám chỉ pháp giới đang

> được tâm hiện tại nhận thức. "Những thứ sẽ được tâm nhận thức" ám chỉ pháp giới sẽ được tâm tương lai nhận thức.

Định nghĩa tương tự cũng được tìm thấy ở *PrŚ* trước đó. Theo đó, theo định nghĩa, pháp giới rõ ràng đề cập đến các đối tượng tinh thần ba thời gian, và những đối tượng này nên bao gồm tất cả các "phạm trù" có thể có của pháp. Điều này được chỉ ra rõ ràng trong đoạn văn sau đây của *VKŚ*, trong đó chỉ rõ đối tượng của từng loại ý thức. Trong phần mô tả, các đối tượng của ý thức rõ ràng bao gồm tất cả các loại pháp có thể có - tất cả các loại pháp - cấu thành 12 xứ (*āyatana*):

> Có nhóm sáu thức: thị giác, thính giác, khứu giác, vị giác, xúc giác và ý giác.
>
> Những gì ý thức thị giác nhận biết được? Những cái có thể nhìn thấy được.
>
> Nó nhận thức được cái gì? 11 xứ (*āyatana*) còn lại.
>
> [Tương tự như vậy đối với bốn thức giác quan tiếp theo]…
>
> Ý thức nhận biết những gì? Ý thức nhận biết được mắt, hình ảnh và thị giác; tai, âm thanh và thính giác; mũi, mùi và khứu giác; lưỡi, vị và vị giác; thân, vật hữu hình và thân thức; tâm, pháp (đối tượng của tâm) và tâm thức…
>
> Có 12 trú xứ (*āyatana*): nhãn trú, thị giác trú, […] pháp trú.

Bởi bao nhiêu thức mà con mắt nhận biết được? …pháp trú được nhận thức bằng bao nhiêu thức? Chỗ ở hữu hình được nhận thức bởi hai thức: nhãn thức và ý thức. [Tương tự như vậy cho đến] nơi ở hữu hình được nhận thức bởi hai thức: thân thức và tâm thức. Bảy trú xứ còn lại được nhận biết chỉ bằng tâm thức.

Bởi vì pháp giới trong sơ đồ 12 xứ (*āyatana*) tương ứng với pháp giới trong sơ đồ 18 giới (*dhātu*), nên đoạn văn trên cũng đã chỉ rõ tính chất và phạm vi của pháp giới. Rõ ràng là các đối tượng của tâm thức bao gồm ngay cả tâm, các đối tượng của tâm và tâm thức. Đối với tư tưởng, đúng là tư tưởng hiện tại không thể biết chính nó hoặc những tâm sở và những điều cùng hiện hữu của nó (chẳng hạn như những điều kiện đồng hiện hữu tách rời khỏi những tư tưởng). Nhưng nó có thể biết những tư tưởng trong quá

khứ và tương lai cũng như những tư tưởng của người khác/ suy nghĩ của người khác, v.v.. Đối với sắc (*rūpa*), sắc vi tế của các căn và vật chất phi thông tin (*avijñapti,* vô biểu sắc) trên thực tế chỉ có thể được nhận thức bằng tư tưởng.

Chúng ta phải nhớ rằng ngay từ đầu trong *kinh,* cách phân loại 18 giới (*dhātu*) là một sơ đồ phân loại thực dụng, chủ yếu được dùng để làm rõ học thuyết vô ngã của đức Phật. Sơ đồ này nhằm mục đích thể hiện mối tương quan giữa sáu khả năng của con người với các đối tượng tương ứng và ý thức được tạo ra. Về cơ bản, nó là một sự xem xét nhận thức luận mà không có bất kỳ cam kết bản thể học rõ ràng nào. Trong sơ đồ này, pháp giới tương ứng với các đối tượng của tâm trí và ý thức cũng giống như những cái hữu hình tương ứng với các đối tượng của mắt và nhãn thức. Khi sơ đồ này (cùng với các phân loại uẩn (*skandha*) và xứ (*āyatana*) được chấp nhận như một phương pháp luận của *dharma-pravicaya,* nguyên tắc *A-tỳ-đạt-ma* mà nó được tạo ra để tượng trưng là gì? Chúng ta đã thấy ở trên rằng về cơ bản nó là một phương pháp để hiểu các pháp về mặt các đặc tính nội tại của chúng. Theo các từ của *MVŚ*, "18 giới (*dhātu*) này được thiết lập trên nền tảng của các đặc tính (nội tại)". Trong khi việc áp dụng sơ đồ này cũng phù hợp với đặc điểm của Phật giáo - cũng chủ yếu xuất phát từ quan điểm nhận thức luận thì việc xem xét về mặt đặc tính nội tại sẽ có nghĩa là, trong số những điều khác, các mục cụ thể được gán cho mỗi trong số 18 giới (*dhātu*) - phải đại diện cho những sự tồn tại thực sự tối hậu (tức là, pháp theo đúng nghĩa của *A-tỳ-đạt-ma*). Theo đó, mặc dù tâm có thể nghĩ đến đủ thứ, nhưng pháp giới không thể nói là bao gồm những đối tượng tương đối có thật. Điều này được thấy rõ trong các mục được liệt kê trong *VKŚ* và *PrŚ* đối tượng được nhận biết bởi danh thức (mắt… ý thức).

Trong bối cảnh này, *MVŚ* xây dựng thêm các nguyên tắc liên quan đến phân loại giới (*dhātu*):

> 18 giới (*dhātu*) được thiết lập như thế nào? Cái được thành lập trên cơ sở của ba điều: 1. cơ sở hỗ trợ, 2. cái được hỗ trợ, 3. các đối tượng (*viṣaya*). Trên cơ sở là nền tảng hỗ trợ, yếu tố mắt cho đến yếu tố tâm được thiết lập như sáu yếu tố bên

> trong. Trên cơ sở được hỗ trợ, yếu tố nhãn thức cho đến yếu tố tâm thức được thiết lập thành sáu yếu tố thức. Trên cơ sở là đối tượng, vật chất cho đến pháp giới (*dharma-dhātu*) được thiết lập như sáu yếu tố bên ngoài.

Hai lời giải thích ở trên về pháp giới - từ *VKŚ* và *MVŚ* - có thể nói là vẫn phù hợp với kinh điển. Cả hai đều nói về pháp giới là đề cập đến các đối tượng của tâm và ý thức.

Nhưng khi chúng tôi xem xét sâu hơn về quan điểm của phái *Vaibhāṣika*, ít nhất bắt đầu từ *JŚ*, chúng tôi thấy rằng nội dung của pháp giới không đề cập đến các đối tượng tinh thần, mà cụ thể là "bảy pháp":

> Ở đây, chúng ta đã phân tích bản chất thiết yếu của ba uẩn, tức là cảm giác, ý tưởng và các duyên. Chúng cũng nên được thiết lập là xứ (*āyatana*) và giới (*dhātu*). Nghĩa là, ba uẩn này, cùng với vật chất phi thông tin (vô biểu sắc) và ba vô vi - bảy pháp này được thiết lập như pháp xứ (*dharmāyatana*) trong sơ đồ xứ (*āyatana*) và pháp giới trong sơ đồ giới (*dhātu*).

2.4.1.3.2. Những điểm không nhất quán liên quan đến cách giải thích của Nhất thiết hữu bộ về pháp xứ (*dharmāyatana*) / pháp giới (*dharma-dhātu*)

Những cuộc thảo luận trước đây đủ để làm nổi bật một điểm không phù hợp trong quan điểm Nhất thiết hữu bộ liên quan đến pháp xứ/ pháp giới. Trong khi một mặt, bị ảnh hưởng bởi ý định trong *kinh,* các nhà Nhất thiết hữu bộ nói về "đối tượng tinh thần", bao gồm tất cả các loại pháp có thể có, đồng thời họ sẽ không tuyên bố rằng pháp giới (*dharmadhātu*) bao gồm "tổng thể" của các hiện hữu có thật - mặc dù bậc thầy Nhất thiết hữu bộ dường như duy trì chính xác điều đó.

Một lý do cho điều này là phái *Vaibhāṣika* phải duy trì tính chất sắt đá bao gồm *pháp,* ngoài bảy đối tượng tinh thần được truyền thống xác định là pháp giới, như những hiện hữu có thật.

Một lý do khác là, kể từ *PrŚ* phân loại năm nhóm dần dần trở thành cách phân loại tiêu chuẩn của pháp - phù hợp hơn để gộp tổng thể các pháp - trong đó vô biểu sắc (*avijñapti rūpa*) và ba vô điều kiện đã được xác nhận một cách dứt khoát bởi các nhà

Vaibhāṣikasas chính thống là một phần không thể thiếu. Sự phân loại cũ hơn theo uẩn (*skandha*), xứ (*āyatana*) và giới (*dhātu*) bây giờ được điều chỉnh lại để kết hợp tất cả các pháp này và tương quan chúng với toàn bộ hệ thống phân loại mới.

Tôn giả Saṃghabhadra bác bỏ quan điểm của Tôn giả Śrīlāta, bậc thầy Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) rằng tất cả các pháp đều được xếp vào pháp xứ (*dharmāyatana*) vì tất cả các pháp đều là lĩnh vực hoạt động của tâm trí, lập luận như sau:

> Nếu đúng như vậy thì chỉ có một xứ [*āyatana*] duy nhất – pháp xứ (*dharmāyatana*) - phải được thiết lập, bởi vì tất cả các pháp không có ngoại lệ đều là đối tượng của tâm.

Trong mối liên hệ này, *JPŚ* (tương tự như chương đầu tiên của *AKB*) tuyên bố rằng tổng thể của pháp được gộp lại bởi một uẩn (tức là *rūpaskandha*), một nơi ở (tức là ý xứ (*mana-āyatana*)) và một yếu tố (tức là pháp giới). *MVŚ*, trích dẫn tuyên bố này, tiếp tục giải thích như sau:

> Tại sao vậy? Tính tổng thể của các pháp bao gồm năm phạm trù (*pañca-vastu*): sắc, tư tưởng, tâm sở, các duyên tách rời khỏi tư tưởng, và vô vi. Sắc uẩn (*rūpa-skandha*) bao gồm vật chất; ý xứ (*manāyatana*) (trụ sở của tâm) bao gồm suy nghĩ; pháp xứ (*dharmāyatana*) bao gồm tất cả những thứ còn lại. Như vậy, toàn bộ các pháp sẽ được gộp lại.
>
> Hơn nữa, tất cả các pháp đều bao gồm 18 giới (*dhātu*). Trong số đó, sắc uẩn (*rūpa-skandha*) bao gồm mười sắc giới (*rūpa-dhātu*); ý xứ (*manāyatana*) bao gồm bảy tâm giới (*citta-dhātu*); pháp giới bao gồm cả pháp giới. Như vậy, toàn bộ các pháp sẽ được gộp lại.
>
> Hơn nữa, tất cả các pháp đều được bao gồm trong các uẩn, giới và trụ, và ba cái này được gộp chung với nhau: sắc uẩn bao gồm mười sắc giới, mười sắc xứ và một phần pháp giới và pháp xứ; ý xứ (*manāyatana*) bao gồm bảy yếu tố tư tưởng và thức uẩn; pháp giới bao gồm pháp trú, các uẩn cảm giác, tưởng và hành, và một phần của sắc uẩn. Như vậy, ba điều này bao gồm toàn bộ pháp.

Nhưng rõ ràng, ngay cả ngài Tôn giả Saṃghabhadra, trong khi vẫn giữ quan điểm *Vaibhāṣika* chính thống tương tự, bề ngoài có vẻ dưới cái bóng của truyền thống kinh điển, đôi khi nói về pháp xứ (*dharmāyatana*) một cách rõ ràng như những đối tượng nhận thức tương ứng với tâm thức:

> Tổng thể của pháp chỉ là 12 xứ (*āyatana*), tức là thị giác, thính giác, khứu giác, vị giác và ý thức, với các đối tượng nhận thức tương ứng của chúng là hình ảnh, âm thanh, mùi vị, xúc chạm và pháp.

Trong cùng bối cảnh này, đáng chú ý là trạng thái, giống như *MVŚ* cho rằng điều kiện là đối tượng (xem § 7.1.3) bao gồm toàn bộ pháp. Điều này có nghĩa là, ngoài những điều khác, tất cả các pháp đều có thể đóng vai trò là đối tượng nhận thức của tâm thức.

Một điểm bất hợp lý khác liên quan đến trường hợp của các năng lực. Theo các nhà A-tỳ-đạt-ma (*Ābhidharmika*), những năng lực này là đối tượng được nhận thức riêng biệt bởi ý thức - năm năng lực giác quan đầu tiên, được xác định là một dạng vật chất vi tế, được cho là vô hình trước mắt. Tuy nhiên, chúng không được xếp vào như một phần của pháp xứ và pháp giới. Tuy nhiên, lý do cho điều này không còn xa để tìm kiếm. Để phù hợp với sự phân loại trong *kinh,* sáu căn phải được giữ lại làm nền tảng hỗ trợ tương ứng (*āśraya*) của sáu loại tâm được tạo ra bởi sáu loại đối tượng tương ứng. Điều này có nghĩa là các pháp, tạo thành pháp xứ và pháp giới, không bị dẫn dắt bởi năm giác quan hoặc ý căn (tâm). Năm giác quan phải được duy trì như là năm phân chia truyền thống của vật chất. Tương tự như vậy, năng lực tinh thần phải được tách biệt khỏi các đối tượng tinh thần. Kết quả là pháp giới sau đó bao gồm tất cả các pháp còn lại như là các đối tượng tinh thần, ngoại trừ năm đối tượng giác quan, sáu căn và sáu thức. Tất nhiên, nó phải xem xét thêm vấn đề phi thông tin, các điều kiện tách rời khỏi suy nghĩ và ba điều kiện vô điều kiện mới được hệ thống chính thống thiết lập như những thực thể có thật.

Tương quan giữa 5 phạm trù, 5 uẩn (*skandha*), 12 xứ (*āyatana*) và 18 giới (*dhātu*)

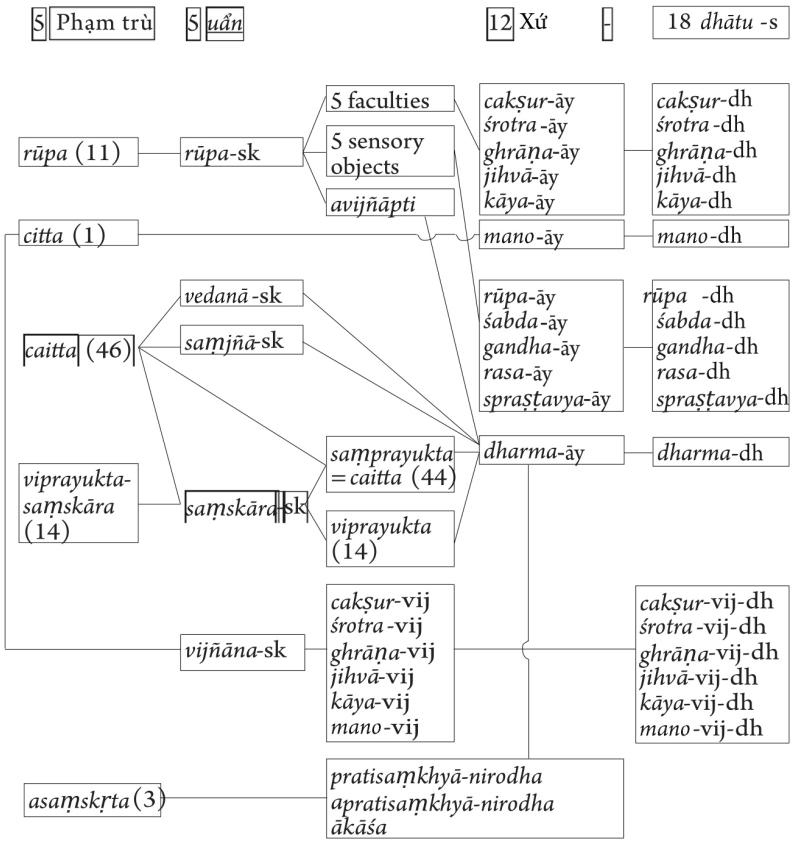


Diagram Text Abbreviations

sk = *skandha,* āy = *āyatana,* dh = *dhātu,* vij = *vijñāna,* vij-dh = *vijñāna-dhātu.*

2.4.1.4. Về thực chất của uẩn (*skandha*), *xứ* (*āyatana*) và giới (*dhātu*)

Trong ba - uẩn (*skandha*), xứ (*āyatana*) và giới (*dhātu*) - các nhà *Vaibhāṣika* cho rằng chúng là thực hữu. Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) cho rằng các uẩn (*skandha*) là không thật vì thuật ngữ này có nghĩa là một đống. Đối với xứ (*āyatana*), một số nhà Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*), bao gồm Tôn giả Vasubandhu, vốn nhà Câu-sá (*Kośakāra*), chấp nhận là thực hữu.

Nhưng đối với Tôn giả Śrīlāta, chúng không có thật. Tuy nhiên, đây không phải là một mệnh đề mới, vì *Samayabhedoparacaṇa* cũng ghi lại quan điểm của các nhà *Prajñaptivāda* cho rằng "12 xứ

(*āyatana*) không có thật".[42] Luận điểm của Tôn giả Śrīlāta là không có vật thể thị giác nào có thể hoạt động như vậy (như *āśraya* và *ālambana*) trong quá trình nhận thức ngoại trừ dưới dạng tập hợp các nguyên tử. Trên thực tế, mỗi cá nhân nguyên tử không có chức năng nhìn, và tập hợp của chúng cũng không có chức năng như vậy, như trong trường hợp một nhóm người mù những người đàn ông không thể nhìn thấy. Ngài tuyên bố rằng chỉ có giới (*dhātu*) là có thật,[43] theo nghĩa là những yếu tố nhân quả của sự tồn tại (*dharma*) chỉ tồn tại trong khoảnh khắc hiện tại của một chuỗi pháp. Theo nghĩa này, như Tôn giả Saṃghabhadra lập luận, giới (*dhātu*) về cơ bản có cùng ý tưởng Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) về hạt giống (*bīja*),[44] hiệu quả nhân quả được truyền xuống trong chuỗi từ thời điểm này đến thời điểm khác. Ý nghĩa này được thể hiện rõ ràng nhờ học thuyết về tùy giới (*anudhātu,* 隨界) hay cựu tùy giới (*pūrvānudhātu,* 舊隨界), được Tôn giả Śrīlāta đề xuất. Đây là một phiên bản của học thuyết hạt giống (*bīja*) của Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) và *Dārṣṭāntikas.* Thành phần **pūrva-* ("trước", "trước đây"), nhằm mục đích truyền đạt ý nghĩa rằng nhiều kết quả nhân quả khác nhau đã có từ quá khứ đi kèm hoặc theo sau (*anu-*) tính liên tục nối tiếp của con người. Chính những nhân quả này - những (*anu-*) *dhātu* này - riêng là có thật.

Tuy nhiên, Tôn giả Saṃghabhadra chỉ ra sự khó khăn trong học thuyết hạt giống (*bīja*), vì Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) không coi hạt giống (*bīja*) - dù tính thực tại nhân quả - là một thực thể phi bản thể. Tính nhân quả này - pháp - không đồng nhất với cũng không khác biệt với chính tính liên tục nối tiếp, và tính liên tục nối tiếp được coi là không thực (một khái niệm đơn thuần); tuy nhiên, vào thời điểm cao nhất của sự truyền thừa nối tiếp về hiệu quả nhân quả, nó được thừa nhận là có kết quả![45]

2.4.2. Phân loại năm nhóm

Bắt đầu từ tác phẩm *Pañcavastuka* thuộc *PrŚ* của Vasumitra's, sự phân loại năm nhóm thành sắc (*rūpa*), tâm (*citta*), tâm sở (*caitta*),

---

[42] *T*49, 16a.

[43] *Ny,* 350c.

[44] *Ny,* 398b. Ngoài ra *cf. MVŚ,* 367c (種種因義). Trong luận giải của Sthiramati về *Abhidharma-samuccaya, dhātu* được gọi rõ ràng là *bīja* (*T*31, số 1606, 704b: 一切法種子義).

[45] *Ny,* 633a; *TSP*, 509.

pháp hữu vi không tương ứng với tâm (*viprayukta-saṃskāra,* 與心不相應有為法) và pháp vô vi (*asaṃskṛta*) trở nên thịnh hành. Nhóm IV, các điều kiện tách khỏi tư tưởng, tiêu biểu một sự phát triển giáo lý đặc biệt trong *A-tỳ-đạt-ma* của các nhà Nhất thiết hữu bộ, không được tìm thấy trong Trưởng lão bộ (*Theravāda*).

Phân loại năm nhóm bảy mươi lăm pháp của Nhất thiết hữu bộ

I. Vật chất (*rūpa*, 11)

1. căn thị giác (*cakṣur-indriya*)
2. căn thính giác (*śrotra-indriya*)
3. căn khứu giác (*ghrāṇa-indriya*)
4. căn vị giác (*jihvā-indriya*)
5. căn thân (*kāya-indriya*)
6. đối tượng thị giác (*rūpa-artha*)
7. đối tượng thính giác (*śabda-artha*)
8. đối tượng khứu giác (*gandha-artha*)
9. đối tượng vị giác (*rasa-artha*)
10. sự vật hữu hình (*spraṣṭavya-artha*, hữu biểu sắc)
11. sự vật vô hình (*avijñapti-rūpa*, vô biểu sắc)

II. Tâm (suy nghĩ)

III. Tâm sở (*caitasika*, 46)

(*i*) pháp phổ quát (*mahābhūmika dharma,* 10)

1. cảm giác (*vedanā*)
2. tác ý (*cetanā*)
3. ý tưởng (*saṃjñā*)
4. sở thích (*chanda*)
5. tiếp xúc (*sparśa*)
6. hiểu biết (*prajñā*)
7. chánh niệm (*smṛti*)
8. tâm trí áp dụng (*manaskāra*)
9. quyết tâm (*adhimokṣa*)
10. định (*samādhi*)

(*ii*) pháp phổ thông thiện xảo (*kuśala-mahābhūmika dharma*, 10)

1. đức tin (śraddhā)
2. tinh tấn (*apramāda*)
3. bình tĩnh (*praśrabdhi*)
6. xấu hổ (*apatrāpya*)
7. vô tham (*alobha*)
8. không sân hận (*adveṣa*)

4. bình thản (*upekṣā*)
5. khiêm tốn (*hrī*)
9. vô hại (*avihiṃsā*)
10. sức sống (*vīrya*)

(*iii*) pháp phổ quát của phiền não (*kleśa-mahābhūmika, 6*)

1. ảo tưởng (*moha*)
2. không tinh tấn (*pramāda*)
3. lười biếng (*kauśīdya*)
4. thiếu niềm tin (*āśraddhya*)
5. hôn mê (*styāna*)
6. bồn chồn (*auddhatya*)

(*iv*) pháp phổ thông không khéo léo (*akuśala-mahābhūmika dharma*, 2)

1. không khiêm tốn (*āhrīkya*)
2. vô liêm sỉ (*anapatrāpya*)

(*v*) pháp phiền não thuộc phạm vi giới hạn (*parīttakleśa-bhūmika dharma,* 10)

1. tức giận (*krodha*)
2. thù địch (*upanāha*)
3. giả vờ (*śāṭhya*)
4. ghen tị (*īrṣyā*)
5. ý kiến đồi trụy (*pradāśa*)
6. che giấu (*mrakṣa*)
7. tham lam (*mātsarya*)
8. lừa đảo (*māyā*)
9. kiêu ngạo (*mada*)
10. tác hại (*vihiṃsā*)

(*vi*) pháp vô định (*aniyata dharma,* 8)

1. hối hận (*kaukṛtya*)
2. ngủ (*middha*)
3. lý luận (*vitarka*)
4. khảo cứu (*vicāra*)
5. tham lam (*rāga*)
6. thù địch (*pratigha*)
7. ngã mạn (*mana*)
8. nghi ngờ (*vicikitsā*)

IV. Pháp hữu vi không tương ưng tâm (***cittaviprayukta saṃskāra***)

(các điều kiện tách rời khỏi suy nghĩ, 14)

1. sự thâu được (*prāpti*)
2. sự không thâu được (*aprāpti*)
3. đồng nhất của nhóm (*nikāyasabhāga*)
4. vô niệm (*āsaṃjñika*)
5. đạt được vô niệm (*āsaṃjñi-samāpatti*)
6. đạt được diệt tận (*nirodha-samāpatti*)
7. khả năng sống (*jīvitendriya,* sinh căn)

8. đặc tính sản sinh (*jāti-lakṣaṇa*)

9. đặc tính thời gian (*sthiti-lakṣaṇa*)

10. đặc tính lão suy (*jarā-lakṣaṇa*)

11. đặc tính vô thường (*anityatā-lakṣaṇa*)

12. lời nói (*nāma-kāya,* danh thân)

13. cụm từ (*pada-kāya,* cú thân)

14. âm tiết (*vyañjana-kāya*)

V. Pháp vô vi (*asaṃskṛta dharma*, 3)

1. không gian (*ākāśa*)

2. chấm dứt thông qua cân nhắc (*pratisaṃkhyā-nirodha*)

3. chấm dứt không phụ thuộc vào sự cân nhắc (*apratisaṃkhyā-nirodha*)

2.4.3. Quan điểm học thuyết

Việc kiểm tra các pháp cũng thường được thực hiện thông qua các quan điểm học thuyết khác nhau - các phạm trù phân loại dưới dạng các cặp, bộ ba, v.v. một trong số này được lấy từ các *kinh,* một số khác được đổi mới bởi các nhà Nhất thiết hữu bộ. Các công cụ phương pháp được mô tả ở trên được áp dụng đặt cạnh nhau với các phạm trù này. Phương pháp khảo cứu phân loại này về cơ bản là pháp *pravicaya* theo nghĩa *sāmānya-lakṣaṇa*. Nó đã được thể hiện rõ ràng trong những văn bản *A-tỳ-đạt-ma* lâu đời nhất còn tồn tại như **Śāriputra-abhidharma,*[46] và chắc chắn là công cụ mang lại đặc điểm *A-tỳ-đạt-ma* đặc trưng của những văn bản này đánh dấu một sự phát triển quan trọng trong phương pháp luận *A-tỳ-đạt-ma*. Việc nghiên cứu có thể được thực hiện đối với tất cả các pháp, ví dụ:

> "Có thể thấy được bao nhiêu (*sanidarśana*)? Có bao nhiêu thứ không thể nhìn thấy được (*anidarśana*)?" - một cặp đôi.
>
> "Có bao nhiêu người thiện xảo (*kuśala*)? Có bao nhiêu điều không khéo léo (*akuśala*)? Có bao nhiêu không được định nghĩa (*avyākṛta*)?" - một bộ ba.

[46] *Cf. Study,* 73ff để thảo luận tốt về tính năng này trong văn bản này.

Nó cũng có thể được thực hiện với một phạm trù học thuyết cụ thể làm trọng tâm - phương pháp luận về cơ bản là thu thập dữ liệu rải rác và phân tích chúng. Do đó, trong chương về *nghiệp* trong *Kinh Xá-lợi-phất,* các loại *nghiệp khác nhau* được đề cập trong *kinh* - từ nhóm hai *nghiệp* đến nhóm 40 *nghiệp* - được phân loại dần dần.

Sau đây là một trong những quan điểm giáo lý quan trọng nhất được các nhà Nhất thiết hữu bộ sử dụng:

1. hữu vi (*saṃskṛta*), vô vi (*asaṃskṛta*);

2. thiện (*kuśala*), bất thiện (*akuśala*), trung tính (*avyākṛta*);

3. *sāsrava, anāsrava*;

4. *darśana-heya, bhāvanā-heya, aheya.*

Việc thảo luận về những chủ đề chính này, với những phần nhỏ khác nhau, bao trùm toàn bộ phạm vi phân tích *A-tỳ-đạt-ma.*

2.4.3.1. Hữu vi (*saṃskṛta*, có điều kiện), vô vi (*asaṃskṛta*, vô điều kiện)

MVŚ đưa ra nhiều sự khác biệt giữa pháp hữu vi (*saṃskṛta*), pháp vô vi (*asaṃskṛta*), pháp đầu tiên - toàn diện nhất gồm:

> Một pháp được gọi là hữu vi nếu nó có sinh - diệt, nhân - quả và có đặc tính mềm hữu vi.
>
> Một pháp được gọi là vô vi nếu nó không có sinh - diệt, không có nhân - quả và có đặc tính vô vi.[47]

Người ta giải thích rằng các pháp hữu vi có nguyên nhân và điều kiện bởi vì chúng có bản chất yếu ớt và do đó phải tùy thuộc vào nhân và duyên cho các hoạt động của chúng. Mặt khác, các pháp vô vi thì mạnh mẽ và do đó không phụ thuộc vào chúng. Hơn nữa, các pháp vô vi không có hoạt động nào cả, do đó không sử dụng nhân duyên.[48]

AKB định nghĩa hữu vi (*saṃskṛta*) như sau: "Có điều kiện - bởi vì chúng được tạo ra (*kṛta*) bởi các điều kiện - tồn tại trong tập hợp - không có gì được tạo ra bởi một điều kiện duy nhất."[49] Cái gì có điều

---

[47] *MVŚ*, 392c–393a.

[48] *MVŚ*, 711a–b – nhiều lời giải thích khác cũng được đưa ra.

[49] *AKB*, 4 f: *Sametya saṃbhūya pratyayaiḥ kṛtā iti saṃskṛtāḥ | na hy ekapratyayajanitaṃ kiṃcid astīti ||*

kiện là cái có nguồn gốc phụ thuộc (*pratītya-samutpanna*) và được đặc trưng bởi bốn đặc tính của cái bị điều kiện (*saṃskṛta-lakṣaṇāni*: *jāti, sthiti, jarā/ anyathātva, anityatā/ vyaya*). Bốn lực này - mỗi sức mạnh rõ ràng - là những thực thể có thật thuộc loại *viprayukta-saṃskāra,* cùng nhau tạo ra cái gọi là pháp hữu vi là vô thường, nay nhất thời (*kṣaṇika*). (Xem *phần dưới,* § 11.3.5).

Tất cả năm uẩn đều bị điều kiện hóa. Sự phân loại năm nhóm (*pañca-vastu*), bao gồm: sắc (*rūpa*), tâm (*citta*), tâm sở (*caitta*), pháp hữu vi (*viprayukta-saṃskāra*) và pháp vô vi (*asaṃskṛta*). Phân loại năm phần này lần đầu tiên được ngài Vasumitra trình bày trong *Pañca-vastuka* thuộc luận *Abhidharmaprakaraṇa-śāstra* của ngài.

Các pháp vô điều kiện là thường hằng, không sinh khởi, không ngừng - hoàn toàn vượt quá tiến trình thời gian. Chúng bao gồm ba loại *pháp*: (i) *pratisaṃkhyā-nirodha* - sự chấm dứt có được nhờ nỗ lực phân biệt; (ii) *apratisaṃkhyā-nirodha* - sự chấm dứt cũng đóng vai trò là lực cản trở thực sự làm cho các pháp liên quan không thể sinh khởi trở lại); và (iii) *ākāśa* - không bị nhầm lẫn với *ākāśa-dhātu* là không gian trống rỗng có thể nhìn thấy được giữa các vật thể chiếm giữ không gian - nhờ đó mà vạn vật có thể được chứa đựng và hoạt động trong không gian. (*Xem. infra,* § 16).

2.4.3.2 Thiện xảo (*kuśala,* lành mạnh/ khéo léo), bất thiện xảo (*akuśala,* không lành mạnh/ không khéo léo), không xác định (*avyākṛta,* vô định)

Phân loại này liên quan đến trật tự đạo đức nhân quả. *MVŚ* giải thích bộ ba như sau:

> Một pháp được coi là thiện xảo, mang lại kết quả đáng mong muốn và mang tính chất an toàn (*kṣema*) được cho là *kuśala.* …Một người nói: pháp có thể tạo ra mầm mống của một cuộc sống đáng mong muốn và của sự giải thoát được cho là thiện pháp.
>
> Một pháp không thể tạo ra mầm mống của sự tồn tại đáng mong muốn và của sự giải thoát được gọi là bất thiện. Cái đối lập với hai loại này được cho là vô định (*avyākṛta*).[50]

[50] *MVŚ,* 741a.

Nhiều định nghĩa bổ sung khác được đưa ra trong *MVŚ*: pháp thiện xảo là pháp được duy trì bởi sự khéo léo, tạo ra những mầm mống của sự tồn tại và giải thoát đáng mong muốn, đưa đến sự tái sinh trong cõi tồn tại mong muốn (*sugati*), liên quan đến sự thoái lui (*nivṛtti*) khỏi luân hồi, v.v.. Những gì đối lập về bản chất với những điều này là không khéo léo; những gì không được xác định.[51] Tôn giả Saṃghabhadra giải thích như sau: pháp vô định nghĩa là cái không thể được định nghĩa là thiện xảo hay không thiện xảo, bản chất của nó không rõ ràng. Pháp được cho là được định nghĩa (về mặt đạo đức) là vô định (*vyākṛta*) nếu nó đáng khen ngợi hay đáng khinh, và có thể định nghĩa là thuộc về loại "đen" hay "trắng" (tức là tốt hay xấu). Pháp khéo léo là pháp đối lập với những điều không khéo léo, hoặc được duy trì bằng sự hiểu biết (*prajñā*), hoặc điều gì mang lại điều tốt lành. Ngược lại với điều này là không khéo léo.[52] Trong số 18 giới (*dhātu*), 10 giới (*dhātu*) có thể khéo léo, không khéo léo hoặc không xác định – 7 giới (*dhātu*) tinh thần, sắc (*rūpa*), âm thanh (*śabda*), và pháp giới (*dharmadhātu*). 8 yếu tố còn lại không được xác định.

2.4.3.2.1. Pháp thiện xảo được đánh giá theo bốn cách:

(i) tuyệt đối (*paramārthatas*) - điều này ám chỉ niết-bàn hoàn toàn siêu việt khổ đau (*duḥkha*);

(ii) trong bản chất nội tại của chúng (*svabhāvatas*) - điều này ám chỉ xấu hổ đạo đức (*hrī*) và sợ hãi đạo đức (*apatrāpya*) và ba gốc thiện xảo (*kuśala-mūla*);

(iii) thông qua sự kết hợp (*saṃprayogatas*) - điều này đề cập đến các yếu tố tinh thần trở nên thiện xảo nhờ sự kết hợp với các pháp vốn thiện xảo trong bản chất nội tại của chúng;

(iv) thông qua nguyên nhân phát sinh của chúng (*samutthānatas*) - điều này ám chỉ các *nghiệp* thân và khẩu, và các vô vi bất tương ưng tâm (*citta-viprayuktasaṃskāra*) - vốn trở nên thiện xảo nhờ nguyên nhân phát sinh của chúng.[53]

---

[51] *MVŚ*, 263a–c, 740c–741a.

[52] *Ny*, 348c.

[53] *Cf. AKB*, 202.

Ngài Tôn giả Saṃghabhadra đưa ra lời giải thích bổ sung về niết-bàn (*nirvāṇa*) là thiện siêu việt (*paramārthataḥ kuśala*): nó là siêu việt (*parama*) vì nó tối cao và không có gì sánh bằng. Nó là một tài sản (*artha*) vì nó tồn tại như một thực thể có thật. Vì thế nó là siêu việt (*paramārtha*). Nó là *kuśala* theo nghĩa an toàn, vì nó là *kuśala* và thường hằng (*nitya*).[54] Trong *MVŚ*, sự phân biệt bốn mặt này được quy cho Tôn giả Vāṣpa.

Theo các nhà Phân biệt thuyết bộ (*Vibhajyavāda*), trí (*jñāna*) là thiện xảo về bản chất nội tại của nó; thức (*vijñāna*) thiện xảo thông qua sự kết hợp với kiến thức; nghiệp thân và khẩu và những điều kiện rời rạc - sanh (*jāti*), v.v., đạt đến (*prāpti*), vô tưởng (*asaṃjñi*) - và diệt tận định (*nirodha-samāpatti*) - bắt nguồn từ nó, là khéo léo thông qua nguồn gốc; niết-bàn (*nirvāṇa*) hoàn toàn thiện xảo.[55]

2.4.3.2.2. Tương tự như vậy, pháp không khéo léo được hiểu theo bốn cách sau:

(i) luân hồi hoàn toàn không khéo léo;

(ii) vô liêm sỉ về đạo đức (*āhrīkya*) và vô sợ hãi về đạo đức (*anapatrāpya*) và ba nhân của sự vụng về là không thiện xảo về bản chất nội tại;

(iii) các tâm sở gắn liền với cái trước [tức là (ii)] không thiện xảo thông qua sự kết hợp;

(iv) thân nghiệp và khẩu nghiệp cũng như những điều kiện rời rạc phát sinh từ những điều kiện giống nhau đều không thiện xảo do nguyên nhân phát sinh của chúng.

Theo các nhà Phân biệt thuyết bộ (*Vibhajyavāda*): (i) là luân hồi; (ii) si mê (*moha*); (iii) là thức dính mắc với ảo tưởng; (iv) là các duyên rời rạc có nguồn gốc giống nhau.[56]

2.4.3.2.3. Các pháp không xác định được phân chia thành (i) không xác định - che giấu (*nivṛta-avyākṛta*) và (ii) không xác định - không che giấu (*anivṛta-avyākṛta*).

---

[54] *SPrŚ*, 863c–864a.

[55] *MVŚ*, 263a, 741a.

[56] *MVŚ*, 263b, 741a.

(i) Pháp che đậy, không được xác định, có bản chất yếu đuối, là cái mặc dù không thể tạo ra kết quả không mong muốn, tuy nhiên lại cản trở sự phát sinh của dòng chảy ra - hiểu biết tự do hoặc con đường cao thượng. Thực tế về tính chất chướng ngại của pháp ô nhiễm này là ý nghĩa của việc nó "bị che đậy".[57] Một ví dụ về điều này là "thân kiến" (*satkāya-dṛṣṭi),* là nhận thức (*prajñā*) ô nhiễm. *MVŚ*[58] giải thích tại sao thân kiến (*satkāya-dṛṣṭi*) không phải là không khéo léo, nhưng không được xác định (tức là bị che đậy - không được xác định):

> Câu hỏi: Tại sao thân kiến (*satkāya-dṛṣṭi*) không được xác định?
>
> Trả lời: pháp đó, về bản chất nội tại, là vô liêm sỉ về đạo đức (*āhrīkya*) và không sợ hãi về đạo đức (*anapatrāpya*), kết hợp với vô liêm sỉ về đạo đức và không sợ hãi về đạo đức, và đó là hiện thân (*niṣyanda*) của vô liêm sỉ về đạo đức và không sợ hãi về đạo đức - tức là không khéo léo. Thân kiến (*satkāya-dṛṣṭi*) về bản chất nội tại không phải là vô liêm sỉ hay không sợ hãi về đạo đức, không gắn liền với vô liêm sỉ đạo đức và vô úy đạo đức, không phải là hiện thân của vô liêm sỉ đạo đức và vô úy đạo đức; do đó nó không phải là không khéo léo.
>
> Hơn nữa, thân kiến này không phải lúc nào cũng là (*ekaṃśena*) có ác ý (*āśaya-vipanna*), do đó không phải là thiếu khéo léo. Nó không phải lúc nào cũng có ý định xấu vì nó không gắn liền với sự vô liêm sỉ và vô úy về mặt đạo đức.
>
> Hơn nữa, đó là vì quan điểm này không trái ngược với việc thực hành bố thí và hành xử đạo đức (*dāna-śīla-aviruddha*). Người bám chấp vào bản ngã cho rằng: "Bằng cách cho đi, tôi sẽ trở nên giàu có và hạnh phúc; bằng cách tuân thủ các quy tắc đạo đức, tôi sẽ được tái sinh vào cõi trời; bằng cách thực hành thiền định, tôi được giải thoát." do đó, nó không được xác định.
>
> Hơn nữa, thân kiến, chấp về bản thân này chỉ là một ảo tưởng đối với bản thân của một người; không phải là sự áp bức người

[57] *MVŚ*, 815c: "Nó được xem ngăn cản con đường cao thượng và những nỗ lực chuẩn bị (*prayoga*)." Ngoài ra *cf. Ny,* 959c.

[58] *MVŚ*, 259c–260a.

> khác; do đó không được xác định… Hơn nữa, ngã kiến này không có quả báo (*vipāka-phala*); do đó không được xác định…

Tuy nhiên, các Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*) phủ nhận phạm trù pháp bị che giấu này, không xác định rõ ràng.[59]

(ii) Pháp không che đậy, không ô nhiễm là pháp không có khả năng tạo ra quả báo - đáng mong muốn hoặc không mong muốn - cũng không có khả năng ngăn cản sự phát sinh của con đường thánh thiện. Ví dụ về loại này là: kiến thức (*aprajñā*) về một nghệ thuật và thủ công cụ thể (*śaipasthānika*), hoặc tâm trí gắn liền với một năng lực siêu phàm (*abhijñā-phala*) hoặc với hành vi (*īryāpatha*). (a) Quả báo và (b) vật chất - sắc (*rūpa*), hương (*gandha*), vị (*rasa*) và xúc (*spraṣṭavya*) - cũng là không xác định (*anivṛta-avyākṛta*). Những cái sau thực chất là không xác định (*avyākṛta*) về bản chất nội tại (*svabhāvatas*). Hai phi trạch diệt vô vi (*asaṃskṛta-apratisaṃkhyā-nirodha)* và không gian (*ākāśa*) - vốn không được xác định tuyệt đối (*paramārthato'vyākṛta*), cũng thuộc loại này. Biểu đồ sau đây tóm tắt toàn bộ phân loại: vô ký (*avyākṛta):* Gồm có hữu phú vô ký (*nivṛtāvyākāta)* và vô phú vô ký (*anivṛtāvyākṛta).* Vô phú vô ký (*anivṛtāvyākṛta)* gồm có hữu vi (*saṃskṛta)* và vô vi (*asaṃskṛta).* Hữu vi *(saṃskṛta)* gồm có quả (*vipāka),* người đi trên con đường đạo đức *(airyāpathika)* (*citta*), công xảo *(śailpasthānika),* quả thần thông *(abhijñāphala),* thuộc tự tánh *(svabhāvatah),* đang khi vô vi (*asaṃskṛta)* có thực tại tối thượng (*paramārthatas).*

2.4.3.3. Hữu lậu (*sāsrava*) và vô lậu (*anāsrava*)

"Dòng chảy ra" (*āsrava*; lit.: "chảy ra/ hướng tới") không đồng nghĩa với phiền não (*kleśa*). *Avatara* có đoạn sau đây:

> Các luồng chảy ra được định danh bởi vì chúng giam giữ (*āsayanti*) chúng sinh trong ba cõi hiện hữu trong một thời gian dài, [do đó] cản trở sự tiến bộ của chúng sanh hướng tới giải thoát. Hoặc, bởi vì chúng khiến chúng sinh lưu chuyển (*āsravanti*) từ cõi tồn tại cao nhất (*bhavāgra*) đến [mức thấp nhất], địa ngục A-tỳ (*Avīci*). Hoặc, bởi vì chúng không ngừng

[59] *MVŚ*, 269c.

> xả (√*kṣar*) những bất tịnh vô tận qua sáu lối vào giống như vết thương [sáu căn] của chúng sinh (*ṣaḍbhir āyatanavranaiḥ*)."[60]

Pháp không chảy ra (*sāsrava*) là pháp phù hợp với bản chất này của luồng chảy ra này. Ngay cả những hành động thiện xảo cũng có thể không chảy ra. Chẳng hạn, người ta có thể thực hành bố thí với hy vọng có một cảnh giới tái sinh thuận lợi trong tương lai. Như vậy, phạm vi của những hành động có luồng chảy ra lớn hơn phạm vi của người không khéo léo.[61]

AKB thảo luận về cách phân loại này liên quan đến bốn chân lý cao quý và giải thích ý nghĩa của "có dòng chảy ra":

> Các pháp đều không có dòng chảy ra hoặc có dòng chảy ra. Các pháp có điều kiện, ngoại trừ con đường cao quý, đều không có dòng chảy, vì vậy trong các dòng chảy ra phát triển hòa hợp (*sam-anu* - √śī; 等隨, đẳng tủy).[62] Đúng là các dòng chảy ra sinh lấy tịch diệt (*nirodha*) - và đạo đế (*mārga-satya*) làm đối tượng, nhưng chúng không phát triển đồng điệu trong đó; do đó không có nghĩa là cả hai đều có bản chất là có dòng chảy ra.[63]

Do đó, mặc dù pháp không có dòng chảy ra có thể dùng làm đối tượng cho phiền não (ví dụ, giả dối có thể xuất hiện đối với con đường cao quý), nhưng nó không phù hợp hoặc dẫn đến sự phát triển của phiền não; hoặc - không phù hợp hơn với tiếng Phạn *anu*-√śī - nó không tuân thủ trong đó.

Khái niệm "có dòng chảy ra" và "không có dòng chảy ra" được thấy trong *AKB* chắc hẳn đã được nêu rõ ở giai đoạn phát triển khá sớm, có lẽ thậm chí trước cả kỷ nguyên Tây lịch. *MVŚ* đã diễn giải theo cách tương tự. Tính cổ xưa của nó cũng được gợi ý bởi thực tế là về cơ bản có rất nhiều những cách giải thích tương tự được cho là của các bậc thầy cổ xưa gồm các ngài Pārśva, Dharmatrāta, Ghoṣaka và Vasumitra:

---

[60] *Entrance* § 4.5.34.4.

[61] Trưởng lão bộ về cơ bản có những quan điểm tương tự. *Cf.* Lamotte, E, ở Balasooriya, S., *et. al.*, ed., *Nghiên cứu Phật giáo tôn vinh Walpola Rahula* (London, 1980), 127.

[62] *Cf. Entrance,* 92 & ghi chú *AKB*(E), 133, n. 19.

[63] *AKB*, 3: *sāsravānāsravā dharmāḥ | saṃskṛtā mārgavarjitāḥ sāsravāḥ | āsravās teṣu yasmāt samanuśerate || kāmaṃ nirodhamārga-satyālambanā apy āsravā upajāyante na tv anuśerate tatreti na tayoḥ sāsravatvaprasaṅgaḥ ||*

> Các pháp vô lậu đều không phải là các nền tảng dẫn đến sự phát triển của các khuynh hướng (*anuśaya,* đồng nghĩa với phiền não. Tham chiếu, §12.2). Vì sao các pháp đó là nền tảng của thân kiến, về sự đảo lộn (*viparyāsa*), về các khuynh hướng; là chỗ dựa cho tham, sân, si; cái mà bị ô nhiễm, bẩn thỉu và đục ngầu - chúng phù hợp với sự phát triển của các khuynh hướng. Các pháp vô lậu không tồn tại như vậy không phù hợp với sự phát triển của các khuynh hướng. ... Dựa theo Tôn giả Pārśva... theo Bhadānta... theo Ghoṣaka. Tôn giả Vasumitra giải thích như sau: khi tính ái khởi lên cùng với pháp *chảy ra* làm đối tượng nhận thức của nó, khuynh hướng tăng trưởng/ nóng dần. Điều này giống như trường hợp một người nhìn lên mặt trăng giúp tăng trưởng khả năng thị giác của mình. Như vậy, pháp vô lậu phù hợp với sự phát triển của các khuynh hướng. Khi tính ái dục khởi lên lấy pháp vô lậu làm đối tượng nhận thức, khuynh hướng suy yếu dần dần. Điều này giống như trường hợp một người nhìn vào mặt trời, điều này làm tổn hại đến thị giác của anh ta. Như vậy, các pháp vô lậu không phù hợp với sự phát triển của các khuynh hướng.[64]

Một phiền não có thể phát triển tương ứng với câu chuyện, ý nghĩ ô nhiễm sinh khởi và những tâm sở ý nghĩ liên quan đến nó, do sự dính mắc với chúng (*saṃprayogato 'nuśete;* 相應隨增, tương ưng tùy tăng). Nó cũng có thể phát triển đồng thời bằng cách tiếp nhận đối tượng nhận thức theo dòng chảy ra (*ālambanato 'nuśete*; 所緣隨增, sở duyên tùy tăng). (Xem *phần dưới,* § 12.8.2).

2.4.3.4. Từ bỏ do tầm nhìn (*darśana-heya*), từ bỏ do tu tập (*bhāvanā-heya*), không từ bỏ (*aheya*)

Hai loại đầu tiên liên quan đến các pháp chảy ra (hữu lậu); thứ ba, đến pháp vô lậu.

Từ bỏ do tầm nhìn (*darśana-heya*) là những phiền não có thể từ bỏ bằng cách nhìn vào bốn chân lý cao quý. Từ bỏ do tu tập (*bhāvanā-heya*) là những phiền não có thể được loại bỏ bằng con đường tu tập mà có thể là thế tục (*laukika*; tức là có chảy ra) hay siêu thế tục (*lokottara*; tức là không có dòng chảy ra). (Xem *phần*

[64] *MVŚ*, 444c–445a.

dưới, § 15.3). Loại thứ ba đề cập đến pháp vô lậu - chúng không bị từ bỏ.

Trong số các pháp có dòng chảy ra, các pháp thiện (*kuśala*) và bất định (*avyākṛta*), không phải là các phiền não, không thực sự có thể từ bỏ được theo nghĩa thích hợp. Tuy nhiên, khi phiền não mang theo thiện (*kuśala*) hoặc bất định (*avyākṛta*) là đối tượng của nó bị phá hủy, pháp này được cho là bị từ bỏ (*tadālambana-kleśa-prahāṇāt*); vì lúc đó pháp sẽ bị đứt đoạn. Trên thực tế, đã bị "bỏ rơi", pháp thiện (*kuśala*) vẫn có thể tái sinh. Như vậy, đây không phải là trường hợp từ bỏ bản chất nội tại của pháp (*svabhāva-prahāṇa*).[65]

2.4.3.5. Các hạng mục phân loại khác

Có nhiều phạm trù phân loại khác được sử dụng làm quan điểm học thuyết. *AKB* thảo luận về 18 giới (*dhātu*) trong tổng số 22 quan điểm học thuyết như vậy.[66] Quan điểm quan trọng hơn trong số những quan điểm khác là: *rūpin* (vật chất), *arūpin* (phi vật chất); *sanidarśana* ("có thể nhìn thấy"), *anidarśana* ("không nhìn thấy được"); *sapratigha* ("kháng"), *apratigha* ("không kháng"); *sālambana* (lấy đối tượng), *anālambana* (không lấy đối tượng); *ādhyātmika* (bên trong), *bāhya* (bên ngoài); *indriya* (có tính chất của quyền), *nendriya* (không có tính chất của quyền); *śaikṣa* ("liên quan đến người tập sự"), *aśaikṣa* ("liên quan đến người không phải tập sự"), *naiva-śaikṣa-naśaikṣa* (không liên quan đến người tập sự cũng như người không phải tập sự); *kāmāvacara-pratisaṃyukta* (liên quan đến cõi Dục), *rūpāvacara-pratisaṃyukta* (liên quan đến vật chất tinh tế), *ārūpyāvacara-pratisaṃyukta* (liên quan đến cõi Vô sắc), *apratisaṃyukta* (không liên quan đến bất kỳ phạm vi nào); v.v.

2.4.4. Phương pháp giáo lý

Các tác phẩm *A-tỳ-đạt-ma* (*Abhidharma*) lâu đời nhất, chẳng hạn như quyển *Dharma-skandha-śāstra* (*DSŚ*) của Nhất thiết hữu bộ và *Vibhaṅgappakaraṇa* của Trưởng lão bộ, phương pháp đơn giản hơn để xác định phạm trù giáo lý bằng cách trả lời một câu hỏi cấu thành đặc điểm nổi trội. Sau đó được bình luận dưới dạng câu hỏi và câu trả lời theo phong cách *A-tỳ-đạt-ma (abhidharmic)*. Đây là sự phân

[65] *Cf. AKB*, 236.
[66] *AKB*, 18ff.

tích về bản chất nội tại với một phương pháp bắt nguồn từ sự kết hợp của định dạng giáo lý của *chuyện A-tỳ-đạt-ma (abhidhamma-kathā), vedalla-kathā* và *uddesa-vibhaṅga*; Ví dụ: *DSŚ*:[67]

> Nhãn căn (*cakṣur-indriya*) là gì? Con mắt (*cakṣus*) đã thấy, đang thấy và sẽ thấy sắc (*rūpa*); cũng như bản sao của nó (*tatsabhāga*). Hơn nữa, tối thắng (*ādhipateya)* của con mắt (*cakṣus*) tạo ra nhãn thức hay thị giác (*cakṣur-vijñāna*) đã nhận thức (*vi - √jñā*), đang nhận thức và sẽ nhận ra sắc (*rūpa*) - [*cakṣus* này] và bản sao của nó là nhãn căn (*cakṣur-indriya*) …

Phân tích *A-tỳ-đạt-ma* dựa trên hình thức giáo lý đã được phát triển cao trong tác phẩm *JPŚ* (xem bên dưới), và được sử dụng đầy đủ trong *MVŚ* tác phẩm có khuynh hướng bình luận về tác phẩm *JPŚ*. Ngay cả trong những bình luận sau này như *AKB*, phân tích theo các quan điểm giáo lý khác nhau bằng cách sử dụng định dạng giáo lý như vậy liên tục được tin cậy nhiều. Thông thường, một câu hỏi có thể dẫn đến câu hỏi khác, câu hỏi này lại dẫn đến câu hỏi khác (được gọi là *anuṣaṅga/ prasaṅga*).

Một phương pháp quan trọng khác được áp dụng trong các văn bản *A-tỳ-đạt-ma* là phương pháp trả lời các câu hỏi thay thế mệnh đề (*pāda*):

Câu trả lời đơn giản nhất là "có" (*evam*) hoặc "không" (*na evam*) cho câu hỏi: "*p* có đúng không?" Đây được gọi là ***evaṃ-pādaka.*** Ví dụ, câu hỏi: "Những pháp đó gắn liền với yếu tố giác ngộ mạnh mẽ (*bodhyaṅga*), phải chăng chúng cũng gắn liền với tinh tấn (*samyak-pradhāna*)?" Trả lời: "Có (hoặc '*Itisso*')."[68] Đây là một loại câu trả lời đơn giản. Trong ví dụ này, rõ ràng yếu tố giác ngộ tinh tấn không gì khác hơn là tinh tấn. Câu trả lời tuy đơn giản nhưng giúp hệ thống hóa, sắp xếp kiến thức.

Câu hỏi cũng có thể ở dạng: "Nếu *p* đúng thì *q* cũng đúng?"

Câu trả lời có thể là: "*p* đúng, nhưng không phải *q*" - a ***pūrva-pādaka*** (câu trả lời chỉ khẳng định phần trước của câu hỏi); hoặc "*q* đúng, nhưng không phải *p*" - a ***paścāt-pādaka*** (câu trả lời chỉ khẳng

[67] *DSŚ*, 498b.
[68] *Cf. MVŚ*, 550b.

định phần sau của câu hỏi).

Câu hỏi tương tự này có thể có một câu trả lời thông tin thay thế, một bộ tứ (*catuṣ-koṭi*) như sau:

(i) *p* đúng chứ không phải *q*;

(ii) *q* đúng, không phải *p*;

(iii) cả *p* và *q* đều đúng;

(iv) *p* và *q* đều không đúng;

Một ví dụ về vấn đề này liên quan đến câu hỏi "Có phải các đức tin (*śraddhā*) đều là tình cảm (*premā*)?", như sau:

(i) Có niềm tin không phải là tình cảm – niềm tin có khổ (*duḥkha*) và sự thật về nguyên nhân (*samudaya-satya*) làm đối tượng.

(ii) Có một tình cảm không phải là đức tin - tình cảm ô nhiễm.

(iii) Có niềm tin cũng là tình cảm – niềm tin có tịch diệt (*nirodha*) và chân lý về con đường (*mārga-satya*) làm đối tượng.

(iv) Có những pháp không phải là niềm tin hay tình cảm - những pháp khác.[69]

Một hệ thống nghiên cứu giáo lý rất chặt chẽ về mối quan hệ liên quan đến (*viś-à-viś)* pháp đã được đổi mới trong tác phẩm *JPŚ*, và được trình bày chi tiết trong *MVŚ*. Đối với một tập pháp cho trước, A, B, C, D, E, v.v., phương pháp này xem xét mối quan hệ trước tiên giữa A và B, A và C, A và D, A và E…; tiếp theo là giữa B và C, B và D, B và E… Đây là thao tác đơn giản nhất, được gọi là "thao tác một lần" (一行, nhất hành). Nó được gọi như vậy bởi vì nó là sự phân tích thẳng thắn về mối quan hệ giữa pháp riêng biệt mà không xem xét đến yếu tố thời gian (quá khứ, hiện tại, tương lai).

Khi yếu tố thời gian được đưa vào xem xét, việc khảo cứu trở nên phức tạp hơn và có dạng của quá khứ A liên quan đến quá khứ A (cùng pháp, nhưng trong các thời kỳ thời gian khác nhau), v.v.; hoặc theo cách thậm chí còn liên quan hơn: hiện tại A liên quan đến quá khứ B, hoặc quá khứ B và quá khứ C; v.v., (các pháp khác

[69] *Cf. AKB*, 60.

nhau, các pháp liên quan đến các pháp khác nhau trong các thời kỳ khác nhau). Nó cũng được áp dụng trong tác phẩm *DKŚ*.[70] Toàn bộ quá trình có thể khá phức tạp.[71]

Sau đây là minh họa một phần của cuộc khảo cứu về mối quan hệ qua lại giữa các thành viên của nhóm chín kiết sử (*saṃyojana*): A = dục vọng, B = thù địch, C = ngã mạn, D = vô minh, E = quan điểm, F = tuân theo phi lý, G = nghi ngờ, H = ghen tị, tôi = hám lợi. Vì lý do không gian, tôi sẽ minh họa từ *JPŚ*, chỉ hai loại phép toán đơn giản hơn: "thao tác một lần" và "thao tác sáu lần"(六歷, lục lịch; với chi tiết chỉ một vài trường hợp đầu tiên):[72]

(1) "Hoạt động một lần" (không liên quan đến yếu tố thời gian)

(i) Ở đâu có tham dục thì có sân hận không? (A ⊃ B?)

Trong đó có xiềng xích thù địch thì nhất thiết phải có xiềng xích dâm dục. Có thể có xiềng xích tham dục mà không có xiềng xích thù nghịch: Về pháp của các cõi Sắc và phi vật chất, có thể có xiềng xích tham dục chưa được từ bỏ.

(ii) Ở đâu có dục kiết sử, có phải là có kiêu mạn kiết sử không? (A ⊃ C ?) Vâng.

Nếu có ngã mạn kiết sử thì có còn dục kiết sử không? (C ⊃ A?) Vâng.

(iii) Ở đâu có dục kiết sử, có phải cũng có vô minh kiết sử không? (A ⊃ D?)

Trong đó có xiềng xích, nhất thiết phải có xiềng xích vô minh. Có thể có trói buộc của vô minh mà không có trói buộc của tham dục: [Trong tiến trình chứng ngộ trực tiếp bốn chân lý] (cf. *infra,* § 15.4), khi trí về khổ đã sanh khởi và tuệ về nguồn gốc chưa sanh khởi, đối với pháp - có thể được từ bỏ bằng cái nhìn thấy thì có xiềng xích vô minh có thể được từ bỏ bằng cái nhìn thấy về nguồn gốc nhưng vẫn chưa được từ bỏ.

(iv) Ở đâu có dục kiết sử, có còn kiến kiết sử không? (A ⊃ E ?) Có một bổ đề tứ diện:

---

[70] *DKŚ*, 624b.

[71] *Cf. Study,* 203.

[72] *JPŚ*, 933c–938c; *MVŚ*, 188aff.

(a) A.~E:

Khi trí về nguồn gốc đã sanh khởi và trí về sự đoạn diệt chưa sanh khởi, vẫn còn dục vọng đối với pháp - không dính mắc với cái thấy, bị trói buộc bởi cái nhìn thấy về sự đoạn diệt và con đường, và đối với pháp - có thể bị từ bỏ bằng tu tập.

Khi trí diệt đã khởi lên và trí tuệ về con đường chưa sinh khởi, vẫn còn dục vọng đối với pháp - không dính mắc với cái thấy, bị trói buộc bởi cái nhìn thấy về con đường, và đối với pháp - có thể bị từ bỏ bằng tu tập.

Trong trường hợp các đệ tử của đức Phật đã có tri kiến hoàn thiện (*dṛṣṭi-sampanna,* 具見, cụ kiến), tham dục kiết sử vẫn chưa được từ bỏ đối với pháp - những pháp có thể được từ bỏ bằng tu tập.

(b) E.~A

Khi tri kiến về bất toại nguyện đã sanh khởi và tri kiến về nguồn gốc chưa sanh khởi, vẫn còn tri kiến bị loại bỏ bởi tri kiến về nguồn gốc đối với pháp - được loại bỏ bởi tri kiến về bất toại nguyện.

(c) A.~E

Đối với những [người phàm tục] bị ràng buộc bởi mọi ràng buộc (*sakala-bandhana*; tức là, những người chưa từ bỏ bất kỳ phiền não nào qua con đường thế gian), cả hai xiềng xích đều phân biệt giới tính đối với pháp - những điều có thể từ bỏ bằng tu tập.

Khi tri kiến về bất toại nguyện đã khởi lên và tri kiến về nguồn gốc chưa sinh khởi, tồn tại cả những xiềng xích liên quan đến pháp - những xiềng xích có thể bị loại bỏ bởi cái nhìn thấy về nguồn gốc, sự chấm dứt và con đường, và những xiềng xích có thể được loại bỏ nhờ tu tập.

Khi trí về nguồn gốc đã sanh khởi và trí về sự diệt chưa sanh khởi, tồn tại cả hai xiềng xích liên quan đến pháp - kết hợp với xiềng xích của cái thấy có thể được từ bỏ bởi cái nhìn thấy về sự dừng lại và con đường.

Khi trí diệt đã khởi lên và trí tuệ về con đường chưa khởi sinh, tồn tại cả hai xiềng xích liên quan đến pháp - kết hợp với cái thấy xiềng xích bị loại bỏ bởi cái nhìn thấy về con đường.

(d) ~A.~E

Khi trí về nguồn gốc đã sanh khởi và trí về sự diệt chưa sanh khởi, cả hai kiết sử này đều không tồn tại đối với pháp - có thể bị từ bỏ bởi tri kiến về sự bất toại nguyện và về nguồn gốc.

Khi trí diệt đã sanh khởi và tuệ về con đường chưa sanh khởi, cả hai kiết sử đều không tồn tại đối với pháp - có thể bị từ bỏ bởi cái nhìn thấy về bất toại nguyện, về nguồn gốc và về sự diệt tận.

Trong trường hợp các đệ tử của đức Phật đã có tri kiến hoàn thiện, không có xiềng xích nào tồn tại đối với các pháp có thể được từ bỏ bằng nhãn quan.

Trong trường hợp những người đã thoát khỏi dục lạc (*vītarāga*), không còn xiềng xích nào tồn tại đối với các pháp thuộc phạm vi dục lạc.

Trong trường hợp những người đã thoát khỏi sự dính mắc vào cõi Sắc, không còn xiềng xích nào tồn tại đối với các pháp liên quan đến cõi Dục lạc và cõi Sắc.

Trong trường hợp những người đã thoát khỏi sự dính mắc vào cõi Vô sắc, không còn xiềng xích nào tồn tại đối với các pháp liên quan đến cả ba cõi.

(v) Mối liên hệ với kiết sử hoài nghi (A ⊃ G?) cũng giống như mối liên hệ với kiết sử kiến.

(vi) Trong đó có dục dục kiết sử, có phải cũng có kiết sử của sự dính mắc phi lý không? (A ⊃ F?) Có một bổ đề tứ diện:

(a) A.~F... (b) F.~A... (c) AF... (d) ~A.~F... (Loại xét tương tự như trong tứ bội của **(iv)** bên trên)

(vii) Ở đâu có dục dục kiết sử, có phải cũng có ghen tị kiết sử? (A ⊃ H?)

Trong đó có xiềng xích ghen tị thì nhất thiết phải có xiềng xích dục vọng. Có thể có xiềng xích tham dục mà không có xiềng xích ghen tị: Xiềng xích tham dục vẫn tồn tại đối với pháp - thuộc về Dục giới mà thị giác có thể từ bỏ và với pháp thuộc về phạm vi sắc tế và phi vật chất.

(viii) Mối quan hệ với xiềng xích tham lam. (A ⊃ tôi?) cũng giống như xiềng xích ghen tị.

Giống như xiềng xích dục vọng, "thao tác đơn nhất" tương tự sẽ được áp dụng cho xiềng xích ngã mạn liên quan đến các thành viên nối tiếp nó. (C ⊃ D?; v.v.)

Ở đâu có kiết sử thù địch, có phải cũng có kiết sử ngã mạn? (B ⊃ C?)...

Ở đâu có thù hận kiết sử, có phải cũng có vô minh kiết sử không? (B ⊃ D?)...

Ở đâu có kiết sử sân hận, có phải cũng có kiến kiết sử không? (B ⊃ E?) Có một tứ bổ đề:...

Mối quan hệ với xiềng xích nghi ngờ (B ⊃ G?) cũng giống như với kiết sử quan sát.

Trong đó có xiềng xích thù nghịch, có phải cũng có xiềng xích của sự tuân thủ phi lý không? (B ⊃ F?) Có một tứ bổ đề:...

Ở đâu có xiềng xích thù địch, cũng có xiềng xích ghen tị? (B ⊃ H?)...

Mối liên hệ với xiềng xích tham lam (B ⊃ I ?) cũng giống như với xiềng xích ghen tị.

Ở đâu có vô minh kiết sử, có phải có kiến kiết sử không? (D ⊃ E?)...

Mối quan hệ với xiềng xích nghi ngờ (D ⊃ G?) cũng giống như với xiềng xích nhìn.

Ở đâu có xiềng xích vô minh, có phải cũng có xiềng xích của sự tuân thủ phi lý? (D ⊃ F?)...

Trong đó có trói buộc của vô minh, cũng có trói buộc của ghen tị? (D ⊃ H?) ...

Mối liên hệ với xiềng xích tham lam (D ⊃ I?) cũng giống như xiềng xích ghen tị.

Trong đó có xiềng xích của cái thấy, có phải cũng có xiềng xích của sự dính mắc phi lý không? (E ⊃ F?)...

Ở đâu có kiến kiết sử, có nghi ngờ kiết sử không? (E ⊃ G?) Có một tứ bổ đề:...

Trong đó có kiến kiết sử, có phải cũng có kiết sử ghen tị không? (E ⊃ H?) Có một tứ bội...

Mối liên hệ với xiềng xích tham lam (E ⊃ I?) cũng giống như với xiềng xích ghen tị.

Đối với xiềng xích quan điểm, "thao tác một lần" tương tự sẽ được áp dụng cho xiềng xích nghi ngờ liên quan đến các thành viên kế nhiệm nó. (G ⊃ H?; v.v.)

Trong đó có xiềng xích của sự tuân thủ phi lý, cũng có xiềng xích nghi ngờ? (F ⊃ G?)...

Trong đó có xiềng xích của sự tuân thủ phi lý, cũng có xiềng xích ghen tị? (F ⊃ H?) Có một tứ bội...

Mối liên hệ với xiềng xích tham lam (F ⊃ I?) cũng giống như với xiềng xích ghen tị.

Ở đâu có xiềng xích ghen tị, cũng có xiềng xích tham lam? (H ⊃ tôi?)...

(2) "Lục hành" (歷六 Một pháp được đưa ra trong một thời kỳ này liên quan đến cùng pháp trong một thời kỳ khác)

Nơi nào có ràng buộc tham dục trong quá khứ, liệu có còn có xiềng xích ở vị lai không? Đúng.

Nếu có tương lai thì cũng có quá khứ (/Có phải người ta cũng bị ràng buộc bởi dục vọng)?

Có, nếu một cái đã phát sinh trước đó chưa bị bỏ rơi. Nếu trước đó chưa có dục đã sanh, hoặc nếu đã có trước đã bị từ bỏ thì không có [dục quá khứ] (/người đó không bị tham dục quá khứ trói buộc).

Ở đâu có sự trói buộc của quá khứ, cũng có một hiện tại? …

Ở đâu có một ham muốn tương lai, cũng có một hiện tại? …

Ví dụ liên quan đến một xiềng xích nhất định gắn liền với nhiều khoảng thời gian.

Trong hiện tại có ràng buộc tham dục, có phải cũng có quá khứ và tương lai không?

Nhất thiết phải có tương lai (/Anh ta nhất thiết phải bị trói buộc bởi tương lai). Anh ta bị quá khứ trói buộc nếu sau khi trỗi dậy mà

nó chưa bị bỏ rơi. Vị ấy không bị ràng buộc [bởi dục vọng trong quá khứ], nếu nó chưa phát sinh trước đó, hoặc đã phát sinh thì nó đã bị từ bỏ.

Nếu có một cái hiện tại trong tương lai thì cũng có một cái hiện tại? Có, nếu chúng biểu hiện ở hiện tại.

Ví dụ liên quan đến một kiết sử nhất định thuộc về một khoảng thời gian trong mối quan hệ với một kiết sử khác thuộc cùng một khoảng thời gian.

Ở đâu có xiềng xích tham dục trong quá khứ, có phải cũng có xiềng xích thù địch trong quá khứ?

Có, nếu nó đã phát sinh trước đây và chưa bị loại bỏ. Không có [sự thù địch trong quá khứ] (/Anh ta không bị trói buộc bởi sự thù địch trong quá khứ) nếu nó chưa phát sinh trước đó, hoặc nếu đã phát sinh thì nó đã được từ bỏ.

Nếu có xiềng xích thù địch trong quá khứ, liệu có còn xiềng xích tham dục trong quá khứ không?

Vị ấy bị ràng buộc [bởi dục vọng trong quá khứ] nếu nó đã khởi lên từ trước và chưa được từ bỏ. Vị ấy không bị trói buộc, nếu nó chưa sanh khởi trước đó, hoặc đã sanh khởi thì đã bị từ bỏ.

Ví dụ liên quan đến một kiết sử nhất định thuộc về một thời kỳ trong mối quan hệ với một kiết sử khác thuộc về một thời kỳ khác.

Nơi nào có xiềng xích tham dục trong quá khứ thì cũng có xiềng xích thù hận trong tương lai?

[Có,] nếu nó chưa bị bỏ rơi.

Nếu có xiềng xích thù địch trong tương lai, liệu có còn có xiềng xích tham dục trong quá khứ không?

Vị ấy bị ràng buộc [bởi dục vọng trong quá khứ] nếu nó đã khởi lên từ trước và chưa được từ bỏ. Vị ấy không bị trói buộc, nếu nó chưa sanh khởi trước đó, hoặc đã sanh khởi thì đã bị từ bỏ.

Sự minh họa trên, dù chỉ riêng lẻ, cũng đủ để chứng minh phương pháp cực kỳ nghiêm ngặt và thấu đáo của các nhà *A-tỳ-đạt-ma* trong việc phân tích bản chất của pháp thông qua các hình thức giáo lý

khác nhau. *MVŚ* nêu bật tầm quan trọng của phương pháp giáo lý như vậy đối với *A-tỳ-đạt-ma:*

> Phù hợp với cái trước *(pūrva-pādaka)* là gì? Phù hợp với phương án sau (*paścāt-pādaka)* là gì? *Ievaṃ-pādaka* (如是句, như thị cú) là gì? *Naivam-pādaka* (不如是句, bất như thị cú "không phải vậy")? Không gì có thể sánh được với *A-tỳ-đạt-ma* về khả năng khai sáng chúng sinh về những đối tượng kiến thức như vậy. (*MVŚ*, 2c).

Đối với các *A-tỳ-đạt-ma,* bằng cách nghiên cứu pháp bằng phương tiện phương pháp luận và quan điểm giáo lý như vậy, bản chất và đặc tính của nó sẽ được xác định đầy đủ và chính xác. Như vậy, pháp, thức (*vijñāna*), có thể được xác định là hữu vi (*saṃskṛta*), phi vật chất (*arūpin*), vô hình (*anirdarśana*), không kháng cự (*apratigha*); hoặc không có dòng chảy (*sāsrava*) hoặc không có dòng chảy ra (*anāsrava*); hoặc có đạo đức tốt, không có kỹ năng hoặc không được xác định trong quá khứ, hiện tại hoặc tương lai; v.v.

***

Chương 3

TRƯỜNG PHÁI NHẤT THIẾT HỮU BỘ VÀ QUAN NIỆM VỀ CÁI THỰC

3.1. LỊCH SỬ CỦA NHẤT THIẾT HỮU BỘ (*SARVĀSTIVĀDA*)

Mặc dù rất khó để nói về ngày tháng chính xác về sự "thành lập" của trường phái Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*), sự hiện diện của nó, cũng như sự cạnh tranh của nó - phái Phân biệt thuyết bộ (*Vibhajyavāda*) - vào thời của Hoàng đế Aśoka là điều không thể nghi ngờ. Kể từ triều đại của đại đế Aśoka là khoảng 268–232 TCN, điều này có nghĩa là ít nhất là vào giữa thế kỷ thứ 3 trước Công nguyên, nó đã phát triển thành một trường học riêng biệt. **Samayabhedoparacaṇacakra* của Vasumitra, một luận thuyết Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*), đặt việc thành lập trường phái vào đầu thế kỷ thứ 3 sau khi đức Phật nhập diệt:

> Trưởng lão bộ (*Sthaviravāda*) vẫn thống nhất trong một khoảng thời gian nhất định. Vào đầu thế kỷ thứ 3, nảy sinh một tranh chấp và chia thành hai trường phái: 1. Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*), còn được gọi là Nhân bộ (*Hetuvāda*); 2. Trưởng lão bộ ban đầu mà [sau đó] thay đổi tên thành *Haimavāda*.[1]

Sự lên ngôi của Hoàng đế Aśoka được xác lập vào khoảng năm 270 TCN. Theo đó, nếu chúng ta tuân theo truyền thống Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) đưa ra ngày tháng này là 116 năm (hoặc một trăm

[1] *T*49, 15b.

năm lẻ)[2] sau khi đức Phật niết-bàn, ngày mà **Samayabhedoparacaṇa-cakra* đưa ra cho việc thành lập Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) sẽ là vào khoảng nửa đầu thế kỷ thứ 2 trước Công nguyên.[3] Tuy nhiên, bằng chứng sớm nhất là văn tự Đầu Sư tử Mathurā có niên đại từ đầu thế kỷ thứ 1 CN. Dòng chữ này đề cập đến việc bố thí và quyên góp cho các tu viện bởi vợ của Mahākṣatrapa Rājuvula cho cộng đồng Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*). Con trai của ông, Śoḍāsa, cũng được ghi nhận là đã trao đất cho hai Tôn giả Nhất thiết hữu bộ là Ārya Buddhadeva và Tỳ-khưu Buddhila.[4]

Có vẻ như Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) cũng như phái đối lập, Phân biệt thuyết bộ (*Vibhajyavāda*), lúc đầu duy trì các chỉnh sửa vị trí là Trưởng lão bộ (*Sthaviravāda*) chính thống. Ở giai đoạn ban đầu này, thuật ngữ "Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) có lẽ không được nhấn mạnh một cách cụ thể. Trong tác phẩm *Thức thân luận* (*Vijñānakāya-śāstra, VKŚ*) của Devaśarman/ Devakṣema, một trong bảy văn bản Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) kinh điển, tác giả đã thiết lập - lần đầu tiên bằng những thuật ngữ không rõ ràng - quan điểm của Nhất thiết hữu bộ chống lại Phân biệt thuyết bộ được đại diện bởi Maudgalyāyana. Nếu người này có thể được nhận diện là đồng nhất với Moggaliputtatissa, người đã chủ trì Hội nghị biên tập kinh điển lần thứ ba của Trưởng lão bộ vào thời đại đế Aśoka và là người đã biên soạn *Kathāvatthuppakaraṇa*, sau đó là truyền thống Trung Quốc do Huyền Trang truyền lại rằng Devaśarman sống trong vòng 100 năm sau khi đức Phật nhập diệt có vẻ đáng tin cậy.[5]

Sự đồng nhất hóa này phủ nhận khi chúng ta xem xét thực tế rằng cuộc tranh cãi mà tác giả giải quyết sau khi đã thiết lập luận điểm Nhất thiết hữu bộ chống lại Maudgalyāyana, tương ứng với mọi tranh cãi đầu tiên được đưa ra trong *Kathāvatthuppakaraṇa* của Moggaliputtatissa, và thậm chí một cụm từ trong cả hai văn bản về cuộc tranh cãi này có nhiều điểm giống nhau.

Tuy nhiên, thực tế là văn bản này thể hiện các cuộc bút chiến phát triển cao, phản ánh ảnh hưởng đáng kể từ *JPŚ* đã ngăn cản ngài

---

[2] *T*49, 2033, 20a; 2031, 15a.

[3] *Cf.* T 45, 9b.

[4] Xem Lamotte, E, *Histoire du bouddhisme indien: des Origines à l'ère Śaka* (Louvain, 1967), 543.

[5] *T.*1821, 8c.

Ấn Thuận (*Yin Shun*)[6] chấp nhận truyền thống nói trên của Huyền Trang. Thay vào đó, Ấn Thuận đề xuất rằng nó được sáng tác vào đầu thế kỷ thứ 1 CN. Tuy nhiên, sự thật này có thể là kết quả của sự sửa đổi tiếp theo; nó cũng có thể là một phần phản ánh trí tuệ của tác giả. LaVallée Poussin cho rằng nó được sáng tác sau bản Pāli *Kathāvatthu.*[7]

Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) vẫn là trường phái hùng mạnh và có ảnh hưởng nhất ở phía tây bắc Ấn Độ từ khoảng đầu Công nguyên đến khoảng thế kỷ thứ 7 CN, ban đầu được thành lập ở Mathurā và mở rộng về phía bắc nơi Kāśmīra trở thành trung tâm chính thống của nó. Với học thuyết *A-tỳ-đạt-ma* rất phát triển, nó là trường phái *A-tỳ-đạt-ma* hàng đầu có khả năng bác bỏ triết lý Đại thừa mới nổi cũng như các giáo lý ủng hộ Đại thừa được các trường phái khác ủng hộ của Phật giáo Nikāya (tức là không phải Đại thừa) Phật giáo. Khoảng thế kỷ thứ 6 hoặc thế kỷ thứ 7 CN, vị trí dẫn đầu của nó dường như cuối cùng đã được thay thế bởi học thuyết *Sāṃmitīya* vốn đã phát triển về nghiệp báo.[8]

Điều đáng chú ý là trong *VKŚ*, các nhà Nhất thiết hữu bộ không bao giờ tự gọi mình như vậy. Khi tranh luận chống lại các nhà Phân biệt thuyết bộ, họ tự gọi mình là "ứng lý luận giả" (*Yukta-vādin*, 應理論者); chống lại các nhà Nhân luận giả (*Pudgalavādin*), cũng như các nhà Tánh không luận giả (*Śūnyatā-vādin*, 性空論者, tính không luận giả). Có lẽ sau này, trong quá trình đối đầu về mặt học thuyết với các trường phái đối thủ và gặp khó khăn trong việc xác định rõ quan điểm của mình, thuật ngữ "Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*)" mới bắt đầu được sử dụng thường xuyên trong *MVŚ*.[9] Nó được sử dụng bởi các nhà Nhất thiết hữu bộ chính thống vào thế kỷ thứ 5 CE.[10] Trong tác phẩm *MVŚ*, trong bối cảnh đó, quan điểm của Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) đối lập với trường phái khác, các nhà Phân biệt thuyết bộ thường bị chế nhạo là không phù hợp và là "kết quả của vô minh (*ajñāna*), của bóng tối (*andhakāra-phala*?), của

[6] *Study,* 169 f.
[7] La Vallée Poussin (1925b), 344 f.
[8] Xem Lü Cheng, 2367ff.
[9] Ví dụ: *MVŚ*, 138cff., 169a–171b, 222a–222c, 308b, v.v.
[10] *Cf. Ny,* 469a.

vô minh (*avidyā*), của việc không áp dụng nỗ lực một cách siêng năng".[11]

Vào khoảng đầu thế kỷ thứ 2 CN, các nhà Nhất thiết hữu bộ dường như đã ít nhiều xác định được những gì họ coi là học thuyết Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) chính thống rõ rệt, trái ngược với sự phân biệt với các trường phái đương thời khác. Điều này được thể hiện bằng việc biên soạn bách khoa của *A-tỳ-đạt-ma Đại Tỳ-bà-sa* (*Abhidharma-mahāvibhāṣā*), "Đại sớ giải" của Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) chính thống ở Kāśmīra (xem bên dưới).

Tuy nhiên, sau đó, trong bản thân thời đại Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) rộng lớn, vẫn xuất hiện sự đồng ý liên quan đến nhiều học thuyết. Sự thật này được phản ánh trong các tác phẩm *MVŚ*, chẳng hạn như *Thành thật luận* (*Satyasiddhi-śāstra,* 成實論), *A-tỳ-đạt-ma tâm luận* (*Abhidharmahṛdaya śāstra* (*T*.1550)) và các chú giải (*T*. 1551, *T.* 1552), *AKB* và bản sớ giải của nó, *ADV*, và *Nyāyānusāra* (*Ny*).

Trong phần giới thiệu của thế kỷ thứ 5 CN, *Hiển tông luận* (*Samayapradīpika,* 顯宗論) (*SPrŚ*), *Vaibhāṣika* trung thành, Tôn giả Saṃghabhadra, trong nỗ lực thiết lập sự toàn tri của đức Phật, trích dẫn sự chuyển đổi Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) của *Tập pháp khế kinh* (*Saṅgīti-sūtra,* 集法契經) mà đức Phật phải làm đã dự đoán rằng sẽ có những quan điểm gây tranh cãi trong phong trào Phật giáo sau Ngài. Những quan điểm này chắc chắn sẽ được tìm thấy trong phiên bản tiếng Trung Quốc còn tồn tại hoặc phiên bản Pāli của kinh điển, nhưng chúng là những quan điểm giáo lý được coi là không đồng nhất bởi các nhà Phân biệt thuyết bộ (*Vaibhāṣika*), và sự trái ngược của chúng sẽ đại diện cho các quan điểm chính thống của Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) được giữ vững vào thời điểm đó, do chính đức Phật quy định, đang bị tranh cãi dai dẳng ở *AKB* và Ny. Chúng được liệt kê như sau:

(1) Chỉ trong kim cương dụ định (*vajropama-samādhi,* 金剛喻定) các phiền não mới có thể được tận diệt cùng một lúc.

(2) Trạch diệt vô vi (*Pratisaṃkhyā-nirodha,* 擇滅無為) và niết-bàn (*nirvāṇa*) là hai thực thể riêng biệt.

[11] Ví dụ: *MVŚ*, 313a, 358a, v.v.

(3) Những điều kiện tách rời khỏi suy nghĩ không phải là những thực thể có thật.

(4) Nghiệp hữu biểu (*vijñapti karma*) không tồn tại, chưa nói đến nghiệp vô biểu (*avijñapti karma*).

(5) Tất cả các sắc pháp (*rūpa-dharma*) đều bao gồm các nguyên tố phổ quát (*mahābhūta*).

(6)Nguyên nhân đồng nhất (*sabhāga-hetu*) bao gồm ở chỗ cái trước giống với cái tiếp theo.

(7) Sắc xứ (*rūpāyatana*) chỉ bao gồm màu sắc (*varṇa-rūpa*).

(8)Xúc xứ (*spraṣṭavyāyatana*) chỉ bao gồm các nguyên tố phổ quát.

(9) Chỉ có những xứ (*āyatana*) hữu hình mới có tính cản trở (*sapratiga*).

(10) Xúc xứ (*spraṣṭavyāyatana*) và thân xứ (*kāyāyatana*) là chướng ngại.

(11) Chỉ có năm xứ (*āyatana*) bên ngoài là chướng ngại.

(12) Đó là thị giác nhìn thấy.

(13) Chính tập thể đó thấy.

(14) Ý xứ (*mano-dhātu*) và pháp giới (*dharma-dhātu*) có thể vừa thường hằng vừa vô thường.[12]

(15) Các sắc pháp (*rūpa-dharma*) không bị diệt vong trong chốc lát.

(16) Có những điều kiện tách rời khỏi tâm và tồn tại trong một thời gian.

(17) Tâm tồn tại trong thiền vô niệm và thiền diệt.

(18) Những điều kiện tức thời (*samanantara-pratyaya*) cũng áp dụng cho sắc pháp.

(19) Không có sắc pháp nào có thể là nguyên nhân đồng nhất.

(20) Sắc (*rūpa*) do quả báo (*vipākaja*) có thể tiếp tục sau khi bị cắt đứt.

---

[12] Ý giới pháp giới câu thường phi thường (意界法界俱常非常)。

(21) Giới trong Giới bổn (*Prātimokṣa-śīla*) cũng có thể được động vật, ngạ quỷ và chư thiên tu tập được.

(22) Sự kết nối lại (*pratisaṃdhi,* vào thời điểm tái sinh) có thể xảy ra ngay cả khi tâm không còn ô nhiễm.

(23) Tất cả sự tái kết nối là do tham ái và sân hận.

(24) Kiềm chế (*saṃvara*) và không kiềm chế (*asaṃvara*) có thể được thực hiện một phần hoặc toàn bộ.

(25) Nghiệp ác nghiêm trọng nhất (*ānantarya*) có thể tồn tại giữa thú vật và ngạ quỷ.

(26) Các phiền não có thể được từ bỏ bởi cả trọng tội (*ānantarya*) và đạo giải thoát (*vimukti-mārga*).

(27) Trí bát-nhã vô lậu kết hợp với tâm thức (*manovijñāna-saṃprayuktā kuśala-sāsravaprajñā*) không phải là quan điểm (*dṛṣṭi*).

(28) Thân kiến (*satkāya-dṛṣṭi*) và biên kiến (*antagrāha-dṛṣṭi*) bất thiện và kéo các đối tượng đến các cõi khác (*anya-dhātv-ālambana*).

(29) Mọi phiền não đều không thiện xảo.

(30) Không có cảm giác dễ chịu hay trung tính.

(31) Chỉ có cảm giác trung tính là không tồn tại.

(32) Sắc (*rūpa*) tồn tại trong Vô sắc giới (ārūpya-*dhātu*).

(33) Tất cả những ai rơi xuống từ cõi trời vô niệm đều tái sinh vào những cõi ác (*durgati*).

(34) Không có cái chết yểu cho bất kỳ chúng sinh nào.

(35) Trí tuệ vô lậu đều có bản chất của trí (*jñāna*) và tri kiến.

(36) Các pháp phải được khẳng định riêng biệt: các pháp quá khứ và tương lai không tồn tại; tất cả đều tồn tại ở hiện tại.[13]

(37) Vật chất và tư tưởng không thể trở thành những nguyên nhân hiện hữu (*sahabhū-hetu*).

(38) Ở giai đoạn phát triển *kalala,* phôi thai đã sở hữu tất cả các khả năng vật chất.

[13] 無有去來，一切現在；別別而說。

(39) Tất cả những người đã có được đỉnh cao (*mūrdhan)* các pháp không dễ bị tái sinh vào các cõi ác.

(40) Nghiệp thiện và ác đều có khả năng chuyển hóa và chấm dứt.

(41) Các pháp vô điều kiện không tồn tại như những thực thể có thật.

(42) Những con đường trần tục không loại bỏ được phiền não.

(43) Nguyện trí, không tranh chấp, không chướng ngại và tam muội kép chỉ có thể sanh khởi ở cõi Diêm-phù-đề (*Jambudvīpa*).

(44) Tâm và tâm sở cũng có thể lấy những đối tượng không tồn tại (*asad-ālambana*).

3.2. NHẤT THIẾT HỮU BỘ (*SARVĀSTIVĀDA*) SO VỚI PHÂN BIỆT THUYẾT BỘ (*VIBHAJYAVĀDA*)

Bất chấp những thỏa thuận về học thuyết khác nhau - vài quan trọng đáng kể - các phân nhóm khác nhau trong trường phái Nhất thiết hữu bộ đã thống nhất trong nguyên lý trung tâm của Nhất thiết hữu bộ luận. Có vẻ như một phần Nhất thiết hữu bộ đã tin tưởng thực sự rằng "tất cả tồn tại (*sarvamasti)*" là điều mà chính đức Phật đã dạy. Nó trở thành một vấn đề - về mặt triết học - chỉ khi họ bị đối thủ chất vấn về hàm ý chính xác trong học thuyết tất cả pháp hiện hữu của họ. Như đã lưu ý ở trên, ngay cả sau khi họ đã trình bày rõ ràng quan điểm học thuyết này đủ để được thành lập như một trường phái riêng biệt, họ dường như vẫn tiếp tục khẳng định quan điểm chính thống của Trưởng lão bộ (*Sthaviravāda*).

Việc giải quyết hàm ý của luận điểm này vẫn còn được thấy rõ thậm chí cho đến tận thời tác phẩm *Ny*. Toàn bộ cuộc đối luận đã tập trung vào tranh chấp giữa Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) và Phân biệt thuyết bộ (*Vibhajyavāda*). Ở đây, trong bối cảnh này, chúng ta đang giải quyết những vấn đề đang đề cập đến các luận điểm này chứ không phải vấn đề xác định hai dòng phái rộng lớn. Về tính chất của Phân biệt thuyết bộ trong *MVŚ*, ngài Ấn Thuận đã thực hiện một khảo cứu xuất sắc:

> Các nhà Phân biệt thuyết bộ (*Vibhajyavādin*) trong Đại Tỳ-bà-sa (*Mahāvibhāṣā*) là các trường phái lục địa thường được gọi là Phân biệt thuyết bộ (*Vibhajyavāda*) bao gồm *Mahīśāsaka,*

> *Dharmagupta* và *Kāśyapīya* chiếm ưu thế trong vùng Kāśmīra, đặc biệt là với *Mahīśāsaka* là phái chính.[14]

Trong *AKB*, đối thủ chính của các nhà Nhất thiết hữu bộ, Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*), thuộc Phân biệt thuyết bộ (*Vibhajyavāda*), đề xuất rằng cách hiểu của các nhà Nhất thiết hữu bộ về "nhất thiết pháp hữu" (*sarvāstitva*) không phải là cách duy nhất khả thi.

Thật vậy, họ coi đó là cách giải thích tồi tệ về khái niệm này. Đối với Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*), người ta có thể nói "tất cả những điều đó" chỉ theo cách sau: pháp quá khứ đã tồn tại; các pháp tương lai sẽ hiện hữu; pháp hiện tại đang tồn tại. Ngoài ra, người ta cũng có thể nói "tất cả đều tồn tại" theo nghĩa mà kinh[15] thể hiện: Mọi thứ nằm trong phạm vi nhận thức - trong12 xứ (*āyatana*) (và không gì hơn) - có thể được cho là tồn tại một cách hợp pháp.

Trong tác phẩm này, Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) được đại diện bởi Tôn giả Vasubandhu xác định quan điểm của họ như sau:

> Những người nắm giữ "những người theo thuyết tất cả" - quá khứ, hiện tại và tương lai - thuộc về Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*). Mặt khác, những người cho rằng một tồn tại, tức là, nghiệp hiện tại và quá khứ chưa có kết quả nhưng không có những nghiệp đã cho quả hoặc tương lai, là những người theo Phân biệt thuyết bộ (*Vibhajyavāda*).[16]

Trong tác phẩm *Ny* của Tôn giả Saṃghabhadra, một cuộc bút chiến hậu-*AKB* bảo vệ tính chính thống của Phân biệt thuyết bộ (*Vaibhāṣika*), một yêu cầu bổ sung cho định nghĩa là đáng chú ý:

> Chỉ những người tin vào sự tồn tại thực sự của ba thời kỳ, như đã thảo luận ở trên, cũng như vào ba loại vô vi, mới có thể được coi là thuộc về Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*).[17]

Yêu cầu tương tự này cũng được tìm thấy trong *ADV*:[18]

---

[14] *Study,* 412.

[15] *Cf. sabba-sutta* trong *Tương ưng bộ kinh.*

[16] *AKB,* 296: *ye hi sarvamastīti vadanti atītam anāgataṃ pratyutpannaṃ ca te sarvāstivādāḥ | ye tu kecid asti yat pratyutpannam adatta-phalaṃ cātītaṃ nghiệp kiṃcin nāsti yad datta-phalam atītam anāgataṃ ceti vibhajya vadanti te vibhajyavādinaḥ |*

[17] giờ, 630c.

[18] *ADV,* 259: *icchaty adhva-trayaṃ yasmāt kṛtyataś ca dhruva-trayam |* Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) *ity uktas tasmād… ||*

> Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) được gọi như vậy bởi vì nó chấp nhận [tính thực tế của] ba thời gian, được phân biệt dựa trên hoạt động, và ba thực tại [- ba vô điều kiện] …

Yêu cầu bổ sung dường như xác nhận gợi ý của chúng tôi rằng thậm chí đến thời *Ny,* theo lý thuyết chính thống, các nhà Nhất thiết hữu bộ vẫn đang đấu tranh để xác định chính mình. Theo *Dị bộ tông luân luận (Samayabhedoparacaṇacakra)*, hầu hết các giáo phái Phật giáo đầu tiên đã chấp nhận học thuyết của các nhà Nhất thiết hữu bộ, mặc dù họ dường như đã tranh cãi không ngừng về ý nghĩa thực sự của nó đối với họ trong từng trường hợp.

Có vẻ như có khả năng là ngay cả vào thời của *AKB* và *Ny,* vẫn có một Phật tử, cả trong và ngoài dòng truyền thừa Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) - bao gồm Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) và các Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*) - những người sẽ chấp nhận học thuyết được sửa đổi hoặc phiên bản khác với điều đó được áp dụng bởi Phân biệt thuyết bộ chính thống. Có lẽ vì điều này mà Tôn giả Saṃghabhadra cảm thấy cần thiết để phân tách các nhà Phân biệt thuyết bộ khác biệt với những người khác mà không thể chấp nhận là các nhà Nhất thiết hữu bộ thực tế trong bất kỳ nghĩa gì. Trong tác phẩm *Ny,* tác giả đặt tên cho chúng như sau:

> Các nhà Nhất thiết hữu bộ được ngài gọi là "Những người áp đặt hoặc những người bổ sung (*Samāropavādins*)" vì sự chấp nhận tính thực tế của nhân (*pudgala*) bên cạnh tính chất của pháp trong ba thời;
>
> Các nhà Nhất thiết hữu bộ chỉ chấp nhận sự tồn tại của nghiệp hiện tại và quá khứ mà không có kết quả;
>
> Các nhà chủ trương sát-na (*Kṣaṇikavādin*) chỉ chấp nhận tính chất thực sự của 12 xứ (*āyatana*) - của sát-na hiện tại;
>
> Các nhà bát-nhã (*Prajñaptivādin*) phủ nhận tính thực tế của ngay cả các pháp của hiện tại;
>
> Các nhà đoạn diệt (*Vaināśika*) chủ trương rằng tất cả các pháp đều không có thực thể (*svabhāva*), giống như những bông hoa trống rỗng.

Các nhà Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) được Saṃghabha chỉ ra và rút ra những sự phủ nhận rằng họ đủ tiêu chuẩn là các nhà

Nhất thiết hữu bộ, vì quan điểm của họ "khác với các nhà đoạn diệt (*Vainā́sikas*) bằng chỉ đơn thuần sát-na (*kṣaṇa*!)"[19]

3.3. BẰNG CHỨNG LUẬN ĐIỂM NHẤT THIẾT HỮU BỘ TRONG *VKŚ, MVŚ* VÀ *AKB*[20]

3.3.1. Lập luận trong *VKŚ*

Trong *VKŚ*, tác giả thiết lập giả thuyết về sự tồn tại ba thời gian trên cơ sở bốn nguyên tắc cơ bản được các nhà *A-tỳ-đạt-ma* thừa nhận một cách phổ biến và ngầm - một phần dựa trên thẩm quyền của kinh điển và một phần từ các nguyên lý *A-tỳ-đạt-ma* đã được chấp nhận:

(i) Hai tư tưởng không thể đồng sinh, và tư tưởng đồng sinh không thể biết chính mình (tham chiếu § 9.4): Kinh nói rằng một người có thể quan sát sự thèm muốn trong tâm mình, v.v.. Khi một người đang quan sát, việc quan sát tư tưởng và sự thèm muốn (tức là tư tưởng có ái dục) không thể quan sát được đồng thời, tư tưởng hiện tại cũng không thể tự biết được. Sự khao khát được quan sát lúc đó phải là quá khứ hoặc tương lai. Vì thế các pháp quá khứ và vị lai phải hiện hữu.

(ii) Nghiệp và quả báo của *nó* (*vipāka*) không thể đồng thời (tham khảo § 7.3.5): sự thật là một nghiệp đã trở thành quá khứ có thể phát sinh quả báo sau này chứng tỏ sự tồn tại của nghiệp trước như pháp quá khứ, tức là, tồn tại ở dạng quá khứ của nó.

(iii) Đức Phật đã dạy rằng ý thức nhất thiết phải có một đối tượng (*ālambana*): vì chúng ta có thể có ý thức về quá khứ và tương lai nên các pháp quá khứ và tương lai phải tồn tại.[21]

(iv) Người ta có thể được phú cho các pháp (*samanvāgata*) không sinh khởi trong hiện tại: Kinh dạy rằng một người nào đó trong trạng thái diệt tận định (*nirodhasamāpatti*), trong đó không có hoạt động tâm thức nào khởi sinh, vẫn được phú bẩm với những phẩm chất tinh thần như sự điều độ trong mong muốn (*alpecchatā*),

---

[19] *Ny*, 630c–631a. Một sự phân biệt tương tự giữa Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) và các trường phái khác cũng được thực hiện trong *ADV*, 257f.

[20] *AKB*, 295 f.

[21] *Maudgalyāyana* khẳng định rằng người ta có thể ý thức được các đối tượng không tồn tại.

hổ thẹn (*lajjā*), v.v.; tương tự như vậy, một người tu (*saikṣa*) vẫn được ban cho năm khả năng tâm linh - đức tin, sức mạnh, v.v. - ngay cả khi anh ta đã được bao bọc hoặc tâm trí ô nhiễm. Theo đó, những khả năng không có mặt nhưng vẫn có thể được sở hữu phải tồn tại dưới dạng pháp quá khứ hoặc vị lai.[22]

3.3.2. Lập luận trong *MVŚ*

Những lập luận về sự tồn tại ba thời gian của các pháp được đưa ra để bác bỏ "những người bị mê lầm về bản chất nội tại của ba thời (*adhvan*) - phủ nhận quá khứ và tương lai, và cho rằng những gì tồn tại trong hiện tại là các pháp vô vi."

Lập luận đầu tiên sử dụng sự ban tặng của *Sarvāstivādā* (*samanavagama*), một khái niệm gợi ý một sự phát triển giáo lý nào đó: Một người được "phúc phú" với pháp khi người ta có được, tiếp tục ngừng sở hữu. Khi pháp chưa được đắc và tiếp tục trong trạng thái không sở hữu nó thì có "không có được" pháp này. Đối với Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*), trải nghiệm của con người này giả định sự tồn tại của các pháp quá khứ và tương lai. Các lập luận khác sử dụng sự tranh luận logic có hệ thống cùng với lời kêu gọi thẩm quyền kinh điển.

a. Nếu quá khứ và tương lai không tồn tại thì sẽ không có sự phú bẩm và không có sự phú bẩm của các pháp này, cũng như không có sự phú bẩm và không có sự phú bẩm của cái đầu thứ hai, bàn tay thứ ba, v.v. vốn không tồn tại. Vì thực tế có sự sở hữu và không sở hữu, nên người ta biết rằng quá khứ và tương lai đều tồn tại.

b. Người phủ nhận quá khứ và tương lai phải nói rằng quả của quả báo hiện tại tồn tại trong thời gian nào - quá khứ, hiện tại hoặc tương lai. Nếu nói "quá khứ" thì quá khứ có tồn tại; nếu nói "tương lai" thì tương lai có tồn tại; nếu nói "hiện tại" thì đó là mệnh đề quả báo gây ra và quả của nó tồn tại đồng thời, điều này mâu thuẫn với những tuyên bố trong kinh điển.[23] Nếu nói: "Quả của nó không có trong ba thời" thì ông ấy cho rằng không có quả, vì quả báo không phải là vô vi (*asaṃskṛta*). Và nếu không có quả thì cũng không có nguyên nhân.

---

[22] *VKŚ*, 531a–537a.

[23] Bài kệ *Dharmapada* tương ứng với *Dharmapada,* 71, *Udānavarga,* IX, 17 và bản tiếng Trung của *Udānavarga* (*T* 212), 671b, v.v.

Tương tự như vậy, nếu quả báo có ở hiện tại thì phải nói thời gian nào mà nhân tương ứng xảy ra - quá khứ, hiện tại hoặc tương lai. Nếu nói "quá khứ" thì có tồn tại; quả báo tồn tại đồng thời, điều này mâu thuẫn với những tuyên bố trong kinh điển. Nếu nói "Nhân của nó không có trong ba thời" thì ông ấy cho rằng không có nguyên nhân, vì quả báo không phải là nhân vô vi (*asaṃskṛta*). Và nếu không có nguyên nhân thì cũng sẽ có kết quả.

c. Nếu quá khứ và tương lai không hiện hữu thì sẽ không có sự kiện "xuất gia" (*pravrajyā*) và thọ "xuất gia cao hơn", theo đoạn kệ dưới đây:

Nếu người ta cho rằng quá khứ không tồn tại thì sẽ không có các đức Phật quá khứ.

Nếu không có các đức Phật quá khứ thì sẽ không có chuyện xuất gia thọ giới.

d. Nếu quá khứ và vị lai không có thì các thành viên Tăng đoàn phải thực hành lời nói sai lạc trong khi có được tri kiến đúng theo bài kệ dưới đây:

Nếu [một thành viên Tăng đoàn] cho rằng vị Pasta không tồn tại và vẫn nói về tuổi [xuất gia] của mình,

Càng ngày anh ta càng tăng trưởng cả kiến thức đúng đắn và lời nói dối.

e. Sự không tồn tại của quá khứ và tương lai ngụ ý rằng hiện tại cũng không tồn tại, vì hiện tại được chỉ định trong mối liên hệ với quá khứ và tương lai. Ba thời không hiện hữu, duyên khởi sẽ không hiện hữu. Cái có điều kiện không tồn tại, cái vô điều kiện cũng sẽ không tồn tại vì cái sau được thiết lập trong mối quan hệ với cái trước. Hữu vi và vô điều kiện đều không tồn tại thì sẽ không có bất kỳ pháp nào, dẫn đến không có giải thoát và niết-bàn - một quan điểm sai lầm nghiêm trọng!

3.3.3. Lập luận trong *AKB*

Lập luận được đưa ra bởi các nhà Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) trong *AKB*, nhân tiện cả hai thẩm quyền kinh điển (*āgama - a.* và *b.*) và lý luận logic (*yukti - c.* và *d.*), về cơ bản là giống nhau:

a. Vì đức Phật đã dạy: "Này các Tỳ-khưu, nếu sắc quá khứ không tồn tại thì vị đệ tử thánh thiện có học thức không thể trở nên chán ghét sắc quá khứ. Chính vì sắc quá khứ tồn tại nên đệ tử thánh thiện có học trở nên chán ghét sắc quá khứ. Nếu sắc (*rūpa*) tương lai không tồn tại, vị thánh đệ tử có học thức không thể thoát khỏi niềm vui đối với sắc tương lai. Chính vì sắc tương lai tồn tại mà…"[24]

b. Đức Phật đã dạy: "Được tạo điều kiện bởi hai [- cơ quan giác quan và đối tượng -], có sự nghe thấy của thức…"[25]

c. Thức phát sinh khi có một đối tượng, không phải khi không có đối tượng. Đây là nguyên lý cố định. Nếu [pháp] quá khứ tương lai không tồn tại thì sẽ có một thức có một đối tượng không tồn tại. Vì vậy, nếu không có đối tượng thì bản thân ý thức sẽ không tồn tại.[26]

d. Nếu [*pháp*] quá khứ không hiện hữu thì làm sao có thể có quả của nghiệp thanh tịnh hay bất tịnh trong tương lai? Vì không phải là vào thời điểm quả sanh khởi, có một nguyên nhân quả báo hiện tại tồn tại![27]

3.4. KINH LƯỢNG BỘ (*SAUTRĀNTIKA*) PHÊ PHÁN LẬP LUẬN NHẬN THỨC LUẬN

Lập luận hợp lý cho hai điều kiện cần thiết để củng cố ý thức - đối tượng và năng lực giác quan - không phù hợp với những gì Phân

---

[24] *AKB*, 295: *uktaṃ hi bhagavatā'tītaṃ ced bhikṣavo rūpaṃ nābhaviṣyan na śrutavān ārya-śrāvako'tīte rūpe'napekṣo'bhaviṣyat | yasmāttarhyastyatītaṃ rūpaṃ tasmāc chrutāvān ārya-śrāvako'tīte rūpe'napekṣo bhavati | anāgataṃ ced rūpaṃ nābhaviṣyat na śrutavān ārya-śrāvako'nāgataṃ rūpaṃ nābhyanandiṣyat | yasmāttarhyastyanāgataṃ rūpam… |*

[25] *AKB*, 295: *dvayaṃ pratītya vijñānasyotpāda ityuktam* | Đoạn kinh liên quan được trích dẫn *AKB*, 146: *cakṣuḥ pratītya rūpāṇi cotpadyate cakṣurvijñānam | khayāṇāṃ saṃnipātaḥ sparśaḥ | sahajātā vedanā saṃjñā cetaneti | Cf.* S, ii, 72: *cakkhuṃ ca paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhuviññāṇaṃ | tiṇṇaṃ saṅgati phasso | phassapaccayā vedanā | vedanāpaccayā taṅhā | …*; M, i, 111 ff., sau *vedanā, "yaṃ vedeti taṃ sañjānāti | yaṃ sañjānāti taṃ vitakketi… |".* Chỉ trong *Peṭakopadesa,* 89, từ *sahajātā* mới được tìm thấy: *cakkhuṃ ca paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhuviññāṇaṃ | tattha sahajātā vedanā saññā cetanā phaso manasikāro ete te dhammā eka-lakkhaṇā uppāda-lakkhaṇena || SĀ*,72c, 87c: 緣眼色，生眼識，三事和合觸，俱生受想思).

[26] *AKB*, 295: *yadi cātītānāgataṃ na syād asadālambanaṃ vijñānaṃ syāt | tato vijñānam eva na syād ālambanābhāvāt |*

[27] *AKB*, 295 f.: *yadi cātītaṃ na syāt śubhāśubhasya karmaṇaḥ phalam āyatyāṃ kathaṃ syāt | na hi phalotpattikāle varttamāno vipāka-hetur astīti |*

biệt thuyết luận (*Vaibhāṣika*) trích dẫn trong *b.* với tư cách là thẩm quyền kinh điển. Phân biệt thuyết luận (*Vaibhāṣika*) nhấn mạnh vào hai điều kiện tiên quyết này. Theo đó, nếu các pháp tương lai trong quá khứ không tồn tại thì tâm thức về chúng sẽ không sinh khởi, vì thiếu một trong các điều kiện tiên quyết (đối tượng). Nhưng điều này mâu thuẫn với kinh nghiệm: Chúng ta có nhận thức (*buddhi*) về chúng, điều này chứng tỏ rằng chúng là có thật.

Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) không chấp nhận rằng *bồ-đề* phải có một đối tượng tồn tại tương ứng. Đối với ông, đối tượng của nhận thức có thể tồn tại hoặc không tồn tại. Nhưng ngay cả khi một đối tượng không tồn tại, nguyên tắc (*niyama*) của hai điều kiện tiên quyết không bị vi phạm. Tôn giả Śrīlāta, một nhà lãnh đạo Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) nổi bật trong thời của Tôn giả Saṃghabhadra, giải thích như sau:

> Điều này tuân theo nguyên tắc suy luận từ một chuỗi các nguyên nhân và kết quả. Làm thế nào?
>
> Sau khi nắm bắt được một [đối tượng] hiện tại, [tâm trí] có thể nhanh chóng suy luận tới lui: Nó có thể suy ra rằng một kết quả như vậy và như vậy được tạo ra bởi nguyên nhân quá khứ của loại như vậy và loại như vậy. Nguyên nhân này lần lượt phát sinh từ một nguyên nhân như vậy và như vậy, v.v. cho đến [quá khứ] xa xôi. Hoàn toàn nhờ quá trình suy luận mà người ta có nhận thức sống động [về một đối tượng trong quá khứ] như thể nó đã hiện diện (如現證得, như hiện chứng đắc).
>
> Hoặc, [tâm trí] suy luận rằng nguyên nhân như vậy và loại nguyên nhân như vậy trong thời điểm hiện tại có thể tạo ra loại hiệu ứng như vậy và loại hiệu ứng như vậy trong tương lai. Hiệu ứng này lần lượt sẽ gây ra sự phát sinh của hiệu ứng như vậy, [theo cách này] tương ứng cho đến xa [tương lai]…
>
> Mặc dù ở giai đoạn này đối tượng không tồn tại, nhưng điều đó không có nghĩa là trí (*jñāna*) không có hai điều kiện tiên quyết… Điều này là do các nguyên nhân và điều kiện tồn tại trong một chuỗi cụ thể, vào thời điểm một tri thức cụ thể về nhân duyên (*hetu-jñāna*) phát sinh. Đó là: Trong quá khứ đã phát sinh trí (*jñāna*) như vậy; thông qua sự truyền nhân quả,

> trí (*jñāna*) có hình dạng như thế này và hình dạng như vậy được tạo ra trong khoảnh khắc hiện tại. Vì trí (*jñāna*) hiện tại lấy trí (*jñāna*) quá khứ làm nhân, *jñāna* hiện tại này sinh khởi với một hiểu biết giống như trí (*jñāna*) trước đó, có cảnh quá khứ (*viṣaya*) là đối tượng (*ālambana*) hiện tại của *nó.* Tuy nhiên, đối tượng (*ālambana*) đó hiện không tồn tại. Tuy nhiên, mặc dù bây giờ không tồn tại nhưng nó vẫn đóng vai trò là đối tượng (*ālambana*). Do đó người ta không thể nói [nhận thức như vậy và như vậy] là không có hai điều kiện cần thiết. [Điều này cũng áp dụng cho *jñāna* của một đối tượng tương lai].[28]

Kinh Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) giải thích rằng trên thực tế không phản đối mệnh đề "Những người theo thuyết "tất cả đều có" (*sarvam asti*), miễn là nó được hiểu đúng theo tuyên bố của *kinh*:

> Hỡi các Bà-la-môn, "tất cả tồn tại" có nghĩa là không hơn gì 12 xứ (*āyatana*).[29]

Hay đúng hơn, người ta nên nói: quá khứ là cái đã tồn tại; tương lai là cái mà, do nó tạo ra, sẽ tồn tại - quá khứ tương lai "tồn tại" theo nghĩa này, không phải theo nghĩa các pháp *hiện tại* tồn tại như những thực thể có thật.[30] Điều này có nghĩa là định nghĩa đặc tính của hiện hữu (*sallakṣaṇa*) là "đã sinh và chưa diệt". Tôn giả Saṃghabhadra phản đối đặc tính của hiện hữu (*sallakṣaṇa*) như vậy mà đối với ông, tương đương với một giả định tiên nghiệm rằng quá khứ và tương lai không tồn tại:

> Đề xuất của họ không có giá trị, vì những gì đã sinh khởi và chưa chấm dứt chỉ là một cái tên khác cho hiện tại. [Và] nói rằng thời điểm hiện tại là đặc tính của hiện hữu (*sallakṣaṇa*) là nói rằng quá khứ và tương lai là không tồn tại: Người ta nên hỏi thêm ở đây: Tại sao đặc tính của hiện hữu (*sallakṣaṇa*) lại liên quan đến hiện tại chứ không phải [thời gian] khác?[31]

---

[28] *Ny,* 628c–629a. Katō Jun không may hiểu nhầm cụm từ quan trọng này, cụm từ 智緣非有，亦二決定, "hai" ám chỉ quá khứ và tương lai (Katō J, *op. cit.,* 289, 291).

[29] *AKB,* 301: *evaṃ tu sādhur bhavati | yathā sūtre sarvam astīty uktaṃ tathā vadati | … "sarvamastīti brāhmaṇa yāvad eva dvādaśāyatanānī"ti — cf.* S, iv, 13; *SĀ,* 91a–b.

[30] *AKB,* 299: *atītaṃ tu yad bhūtapūrvam | anāgataṃ yatsati hetau bhaviṣyati | evaṃ ca kṛtvā 'stīty ucyate na tu punar dravyataḥ |*

[31] *Ny,* 621c.

3.5. KHÁI NIỆM VỀ CÁI CÓ THẬT / TỒN TẠI

Nhưng chính xác thì các nhà Nhất thiết hữu bộ nghĩ gì khi họ nhấn mạnh rằng pháp đã trở thành quá khứ hoặc pháp chưa phát sinh trong hiện tại là có thật/ tồn tại? Lý thuyết phát biểu về Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) sẽ được thảo luận ở Chương 5. Ở đây, trước tiên chúng ta sẽ xem xét quan niệm của họ về sự tồn tại, bắt đầu với tác phẩm *MVŚ*.

3.5.1. Ý kiến của các bậc thầy cổ xưa trong *MVŚ*

Trong hai lập luận hợp lý ở trên, tiêu chí cho thực tế rõ ràng là hiệu quả nhân quả. *MVŚ* thông báo cho chúng ta những quan điểm khác nhau về những gì tồn tại/ thực tế. Quan điểm tiêu biểu và đáng chú ý nhất của Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) cái thực là cái duy nhất tồn tại trong bản chất nội tại của nó: Cái gì là thực là cái gì có tự tánh (*svabhāva*).

Trong số những từ đồng nghĩa khác nhau của tự tánh (*svabhāva*) là thuật ngữ *avayava,* "bộ phận".[32] Một bộ phần ở đây ám chỉ đơn vị nhỏ nhất có thể không thể được phân tích sâu hơn; nó là một thực tại tương đối, được đặt chồng lên những thực tại tối thượng (ví dụ, năm *uẩn*). Điều này cũng có nghĩa là những gì có thật hoặc những gì tồn tại thực sự là những gì tồn tại từ quan điểm cao nhất hoặc tối thượng (*paramārtha-sat*), trái ngược với những gì tồn tại tương đối/ thông thường (*saṃvṛti-sat*). *MVŚ* thông tin cho chúng ta về các ý niệm hiện hữu khác nhau của Nhất thiết hữu bộ:

> Về những cái hiện hữu, một người nói rằng chúng có hai loại: 1. Những cái hiện hữu là thực thể (*dravyataḥ sat*) - uẩn (*skandha),* xứ (*āyatana),* v.v.; 2. các khái niệm hiện hữu (*prajñaptitaḥ sat*) - nam, nữ, v.v..
>
> Một người nói rằng chúng có ba loại: 1. Cái gì tồn tại một cách tương đối - sự vật có sẵn tồn tại tương đối với cái này nhưng không tồn tại tương đối với cái kia; 2. Cái gì tồn tại nhờ sự tập hợp đức hạnh - một thứ tồn tại ở đây nhưng không tồn tại ở đó; 3. Cái gì tồn tại vào một thời điểm nào đó - một cái gì đó tồn tại vào lúc này nhưng không tồn tại vào lúc khác.

[32] *MVŚ*, 4a.

> Một số người nói rằng chúng là loại xấu: 1. những gì tồn tại trong tên [chỉ] - lông rùa, sừng thỏ, hoa đốm, v.v.; 2. cái gì tồn tại là thực tại (*dravyato'sti*) - tất cả các pháp, mỗi pháp đều an trú trong tự tính của nó (*svabhāva*); 3. những gì tồn tại một cách thông thường - gồm y phục, xe cộ, quân đội, rừng, nhà, v.v.; 4. những gì tồn tại là một tập hợp - một con người (*pudgala*) được chỉ định liên quan đến một tập hợp các *uẩn*; 5. cái gì tồn tại tương đối - "bờ này" [tồn tại tương đối với] "bờ kia", "cái dài" [tồn tại tương đối với] một "vật ngắn", v.v.[33]

MVŚ cũng phân biệt điều gì thuộc về chân lý tương đối và điều gì thuộc về chân lý tuyệt đối, liên quan đến bốn chân lý thánh. Nó liệt kê các ý kiến khác nhau về điều này. Vị trí của những người biên soạn là những nét đặc biệt của bốn chân lý gắn liền với chân lý tương đối. Tức là, những thứ thông thường khác nhau được đề cập đến, liên quan đến từng sự thật - tất cả những thứ thông thường như "nam", "nữ", "bình hoa", "quần áo", v.v. chấp nhận sự thật về bất toại nguyện và nguồn gốc của nó. Đức Phật nói sự diệt khổ giống như "bờ bên kia", và con đường diệt khổ giống như cái cột hoặc giống như cái thang, v.v. 16 phương thức hiểu biết tự do theo dòng chảy ra (*ākāra*)[34] gắn liền với chân lý tuyệt đối.

Tức là, những gì liên quan đến chân lý tuyệt đối là những nguyên tắc phổ quát làm nền tảng cho những đặc thù quy ước, được hiểu trực tiếp (*abhi-sam* - √i) bởi các bậc thánh nhân - điều được các bậc thánh nhân trực tiếp nhìn nhận một cách phổ quát.[35] (*Tham chiếu* § 2.3.2). Khái niệm ban đầu về chân lý tuyệt đối này được bậc thánh nhân trực tiếp chứng ngộ là điều đáng chú ý: nó hoàn toàn phù hợp với mối quan tâm giải thoát cơ bản của *A-tỳ-đạt-ma.*

---

[33] *MVŚ*, 42a–b. Đây là khái niệm về thực tế tương đối hoặc quy ước thực tế so với thực tế tuyệt đối tiếp tục được tìm thấy trong bài viết - *AKB Vy*: *saṃvṛti-sad iti saṃvyavahāreṇa sat | paramārtha-sad iti paramārthena sat | svalakṣa ṇ ena sad ity arthaḥ ||* (*Vy,* 521). Lưu ý rằng *saṃvṛti* tương ứng với tiếng Pāli *sammuti* (< √*man,* đã đổi phiên âm (?) thành √*mu*). Trong tiến trình Sanskrit hóa → *sam-vṛti.* Sau này các nhà ngữ pháp tiếng Phạn đã bắt nguồn từ √*vṛ,* đã có trong *MVŚ* (548b), chúng ta được biết rằng các nhà ngữ pháp (*śābdika*) coi điều này là từ √*vṛ,* "để che": "*Saṃvṛti-satya* này được che giấu bởi *ajñāna,* giống như những gì ở trong một cái bình được che giấu/ che đậy bởi cái bình." Truyền thống Phật giáo tiếng Phạn thường giải thích nó dưới dạng *sam* + *vṛt/ vṛ.*

[34] Bốn sự thật - đối với *duḥkha-satya*: *duḥkhatā, śūnyatā, anityatā, anātmatā/ nairātmya*; v.v.. Xem *phần dưới đây,* § 15.2.2.1.

[35] *MVŚ*, 399c–400a.

Tôn giả Saṃghabhadra cũng nhấn mạnh rằng đó là những đặc điểm chung của pháp (16 *ākāra*) được nhận thức trực tiếp bởi nhận thức, kiến thức cấu thành nên "nhận thức trực tiếp thực sự" (真現量, chân hiện lượng. Xem § 10.8.8) điều đó thực sự liên quan đến chân lý tuyệt đối.

Cuộc thảo luận sau đây trong *MVŚ* về mối quan hệ giữa chân lý thông thường và chân lý tuyệt đối cho thấy rằng trong khi hai chân lý này do đức Phật thuyết giảng/ tuyên bố phải được coi là hai quan điểm của sự hiểu biết, tính thực tế - từ quan điểm thần học - cuối cùng chỉ có một chân lý, chân lý tuyệt đối:

> **Hỏi:** Sự thật về tính quy ước (*saṃvṛtitva*? 世俗性, thế tục tánh) trong [chân lý] quy ước có tồn tại từ quan điểm của chân lý tuyệt đối hay nó không tồn tại từ quan điểm của chân lý tuyệt đối? …
>
> **Trả lời:** Cần phải nói rằng sự thật về tính quy ước trong [chân lý] quy ước tồn tại từ quan điểm của chân lý tuyệt đối. Nếu sự thật về tính quy ước trong [chân lý] quy ước là hoặc sẽ không tồn tại từ quan điểm của chân lý tuyệt đối thì bài giảng của đức Phật về hai chân lý sẽ là sai lầm …
>
> **Hỏi:** Nếu vậy thì chỉ có một chân lý duy nhất, chân lý tuyệt đối.
>
> **Trả lời:** Quả thực chỉ có một sự thật duy nhất, sự thật tuyệt đối.
>
> **Câu hỏi:** Nếu vậy thì tại sao hai sự thật lại được xác lập?
>
> **Trả lời:** Hai chân lý được thiết lập giữa các sự khác biệt trong quan điểm (差別緣, sai biệt duyên; "các lý do khác nhau"), không phải giữa các thực thể thực tế (實事). Về mặt thực thể, chỉ có một chân lý duy nhất, chân lý tuyệt đối, hai loại [của chân lý] được thiết lập. Chân lý tuyệt đối không được thiết lập từ cùng một quan điểm mà chân lý quy ước được thiết lập. Chân lý quy ước không được thiết lập từ cùng quan điểm với chân lý tuyệt đối …
>
> **Câu hỏi**: Liệu cũng có thể coi cái quy ước và cái tuyệt đối là riêng biệt mà không trộn lẫn cả hai?
>
> **Đáp:** Nó cũng có thể được chỉ định như vậy. Cái này như thế

nào? Theo Tôn giả Vasumitra, danh (*nāma*; 名) bộc lộ là quy ước; pháp được hiển lộ là tuyệt đối. Tôn giả Vasumitra nói thêm: cái gì phù hợp với cách sử dụng quy ước là quy ước; cái phù hợp với những gì họ nói là tuyệt đối. Theo Tôn giả Bhadanta, lời nói phát ra từ một ý nghĩ không phải là sai sự thật, nói về những sự vật như chúng sinh, cái bình, cái áo, v.v. là tục đế. Lời nói phát ra từ một ý nghĩ không phải là sai sự thật, nói về những nguyên lý như duyên sinh, v.v. là sự thật tuyệt đối.[36]

3.5.2. Những sự thật tương đối/ thông thường và tuyệt đối như được quy định trong *AKB*

Sự khác biệt giữa chân lý tương đối và chân lý tuyệt đối được giải thích trong *AKB* như sau:

> Cái nhận thức (*buddhi*) về nó không sinh khởi khi nó bị chia thành nhiều phần (*avayavaśo bhinne*), tồn tại một cách quy ước; ví dụ như cái ấm. Vì ở đó, khi bị vỡ thành từng mảnh, nhận thức về cái bình không phát sinh. Và trong đó, khi [thành phần] pháp [của một vật] bị loại bỏ về mặt tinh thần (*apohya*), nhận thức của sự thích hợp không phát sinh - điều đó cũng được hiểu là tồn tại theo quy ước; ví dụ như nước. Vì trong đó, khi *pháp,* sắc (*rūpa*), v.v. bị loại bỏ trong tâm trí, nhận thức về nước không sinh khởi.
>
> Một quan niệm quy ước (*saṃvṛti-saṃjñā*) được hình thành liên quan đến chính những điều đó. Vì vậy, những người nói rằng cái bình hay nước tồn tại nhờ vào quy ước là nói đúng và không sai; như vậy đây là tục đế (*saṃvṛtisatya*).[37]
>
> Chân lý tuyệt đối (*paramārthasatya*) thì khác với điều này. Ở đó, ngay cả khi [sự vật] đã bị phá vỡ, nhận thức về sự phù hợp nhất định vẫn xuất hiện và tương tự như vậy, ngay cả khi các pháp [thành phần] của *nó* bị loại bỏ trong tâm trí - đó [được hiểu] là tồn tại tuyệt đối (*paramārthasat*). Ví dụ, sắc (*rūpa*), vì trong đó, khi sự vật bị chia thành các nguyên tử (*paramāṇuśaḥ*), và khi [thành phần] pháp, hương vị, v.v.

[36] *MVŚ*, 400a–b.

[37] *Cf.* Lời giải thích của Tôn giả Saṃghabhadra rằng hai chân lý thực sự là hai khía cạnh của một, tuyệt đối, chân lý, *Ny,* 666aff.

> đã bị loại bỏ trong tâm trí thì nhận thức về bản chất nội tại của sắc (*rūpa*) chắc chắn sẽ khởi lên. Thọ (*Vedanā),* v.v. cũng được nhìn nhận theo cách tương tự. Đây được gọi là chân lý tuyệt đối vì sự tồn tại theo nghĩa tuyệt đối (*etat paramārthena bhāvāt paramārthasatyamiti*).[38]

Tôn giả Vasubandhu cũng thông báo cho chúng ta quan điểm của các bậc thầy cổ xưa (*pūrvācārya*), giống như sự phân biệt của các nhà biên soạn *MVŚ* về bốn chân lý cao quý (§ 3.5.1), có cơ sở nhận thức luận. Chân lý tuyệt đối là điều phù hợp với cách thức mà một sự vật được nhận thức bởi kiến thức siêu thế gian (*lokottara-jñāna*) hoặc kiến thức trần tục thích hợp (*laukikaj ñāna*) có được sau đó (*pṛṣtalabhdha*) đến trí tuệ siêu thế. Sự thật thông thường là điều phù hợp với cách thức mà một sự vật được nhận thức bởi bất kỳ loại kiến thức nào khác - ô nhiễm không ô nhiễm.[39] Đánh giá theo Tôn giả Yaśomitra, các bậc thầy cổ xưa dường như là các bậc thầy về thiền định, các nhà Du-già tông (*Yogācāra*), người nói về ba loại thực tại - hoàn toàn có thật, có thật theo quy ước và có thật như một vật tự thân (*dravya-sat*). Cái cuối cùng đề cập đến cái gì là thực về mặt là một thực thể và về mặt đặc tính cụ thể của nó (*dravyataḥ sva-lakṣaṇataḥ sad dravya-sad iti*).[40]

Tôn giả Saṃghabhadra bình luận về phần trình bày ở trên, và cũng đề cập đến *MVŚ* thảo luận được trích dẫn ở trên (§3.5.4):

> Giống như sắc (*rūpa*) v.v. bị chia thành nhiều phần nhỏ, dần dần tan rã thành các nguyên tử, hoặc khi vị giác, v.v. được loại bỏ bằng sự hiểu biết rõ ràng (*viśiṣṭa-prajñā*), nhận thức (*buddhi*) về sắc (*rūpa*) v.v. vẫn tồn tại như nó đã luôn tồn tại. Tương tự như vậy là cảm giác (*vedanā*) v.v. mặc dù không có những phần nhỏ hơn... có thể được chia nhỏ thông qua sự hiểu biết trong chốc lát... rằng nhận thức về cảm giác (*vedanā*) v.v. vẫn tồn tại như nó đã luôn tồn tại. Điều này tồn tại thực sự, do đó được gọi là "đối tượng tuyệt đối" (*parama-artha*); vì nó tồn tại xuyên suốt thời gian. Chính từ quan điểm "đối tượng tuyệt đối" mà sắc (*rūpa*) v.v. được cho là tồn tại. Nó

[38] *AKB*, 334.

[39] *AKB*, 334: *yathā lokottareṇa jñānena gṛhyate tatpṛṣṭhalabdhena vā laukikena tathā paramārtha-satyam | yathā Anyena tathā saṃvṛti-satyam iti pūrvācāryāḥ |*

[40] *Vy,* 542.

là thực, không phải không thực; điều này được gọi là chân lý tuyệt đối (*paramārtha-satya*), vì nó được cho là tồn tại theo quan điểm tuyệt đối (*paramārtha*). Do đó, tất cả bốn chân lý cao quý đều được gộp lại thành tuyệt đối (*paramārtha*), vì nhận thức không bị từ bỏ khi nó được phân tích thành những phần nhỏ hơn.

Các chân lý quy ước là [các chân lý] từ góc độ của cái tuyệt đối (依勝義理, y thắng nghĩa lý), là quy ước ("tự quy ước"; 世俗自體, thế tục tự thể) tồn tại hoặc không tồn tại? Nếu là tồn tại thì chỉ nên có một chân lý; nếu nó không tồn tại thì sự thật không nên có hai mặt.

Nó phải được quyết định để tồn tại, vì Tôn giả Vasumitra nói rằng sự thật thông thường này là từ dành cho sự không đảo ngược được biểu thị (*artha*; 義, nghĩa. Từ § 3.5.1 ở trên, *artha* ở đây ám chỉ *pháp*). Cái được biểu thị được tiết lộ qua từ này là chân lý tuyệt đối (*paramārtha-satya*) chúng ta đã phân tích từ trước đó để trở thành một thực thể có thật.

Chẳng phải người ta đã nói rằng sự thật phải là một sao? Trên thực tế, điều này phải như vậy, vì những gì trống rỗng từ góc độ tuyệt đối (*paramārthena śūnya,* 勝義空, thắng nghĩa không) không thể được gọi là sự thật.

Vậy thì tại sao hai [sự thật] lại được chỉ định? Đối với một quan điểm nhất định trong cái tuyệt đối thì cái quy ước được chỉ định; nó không phải do sự khác biệt về bản chất. Tại sao? Từ ngữ là cơ sở cho lời nói, vì bản chất của cái gì được truyền bá phù hợp với những tình cảm thông thường. Từ quan điểm này, cần phải nói như sau: *Saṃvṛti* nhất thiết phải là tuyệt đối (*paramārtha*). Có một tuyệt đối (*parmārtha*) không phải là *saṃvṛti* (*/ paramārtha* có thể không phải là *saṃvṛti*) - tức là duy trì sự tồn tại thực sự của ý nghĩa (*artha)* không bao gồm từ ngữ.

Trên nền tảng của tuyệt đối (*paramārtha*) là sự tồn tại của ý nghĩa (*artha*), từ một góc độ nào đó, nó được gọi là chân lý quy ước, và từ một góc độ nhất định, nó được gọi là chân lý tuyệt đối. Nghĩa là: cái gì được lĩnh hội một cách tổng quát, không có sự phân biệt, như một sự thống nhất được gọi là

> chân lý quy ước. Đối tượng được nắm bắt như nguyên nhân là chân lý về nguồn gốc.[41] Hoặc chẳng hạn, [trong] thân tâm và các tâm sở, một có thể tạo thành tất cả sáu nhân và bốn điều kiện (xem Chương 6 và 7). Theo đó, không có gì mâu thuẫn trong những chân lý do Đại thánh (*maharṣi*; tức là đức Phật) giảng dạy - chẳng hạn, Ngài nói rằng chỉ có một chân lý và không có chân lý thứ hai, hoặc chỉ có một con đường và không có con đường nào khác.

Những nhận xét của Tôn giả Saṃghabhadra ở trên có thể được nói rõ ràng hơn là một quan điểm của Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*). Từ *"parama-artha"* trong tiếng Phạn có thể được hiểu là "tuyệt đối/ cao nhất" (coi *artha* có nghĩa là "ý nghĩa"), hoặc như "tuyệt đối/ đối tượng cao nhất" (coi *artha* có nghĩa là "đối tượng").

Khi Ngài nói rằng sắc (*rūpa*), v.v. là *parama-artha* bởi vì nó tồn tại thực sự như nó luôn luôn là một thực thể (/ trong chính nó) trong mọi thời đại - tương lai, hiện tại và quá khứ ("如本恒存", như bản hằng tồn; và "此真實有，故名勝義", như chân thật hữu, cố danh thắng nghĩa) - đặc biệt là nhấn mạnh đến khái niệm "đối tượng tuyệt đối" và học thuyết về sự tồn tại theo thời gian - một pháp tồn tại thực sự từ quan điểm tuyệt đối/ cao nhất, trong bản chất nội tại không thay đổi của nó (*svabhāva*).

Khi ngài nói rằng "những gì trống rỗng từ góc độ tuyệt đối không thể được gọi là sự thật", quan điểm Nhất thiết hữu bộ cũng rõ ràng như nhau: không tồn tại (trống rỗng); nó nhất thiết phải tồn tại thực sự như một bản chất cố hữu.

3.5.3. Đặc tính về sự tồn tại của Tôn giả Saṃghabhadra

Để bảo vệ sự tồn tại của các pháp trong quá khứ và tương lai, Tôn giả Saṃghabhadra phát triển lập luận nhận thức luận về cái có thật/ tồn tại. Ngay từ đầu, hãy xác định một cách chân thành "tồn tại": Tồn tại là cái có khả năng phục vụ như một miền đối tượng để tạo ra nhận thức. Một khái niệm tồn tại, chẳng hạn như một con người, là có thật/ tồn tại, mặc dù tương đối, bởi vì năm uẩn - tồn tại tuyệt đối - làm cơ sở, và do đó có khả năng tạo ra nhận thức về một con

[41] Theo Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*), chân lý hỷ lạc là năm uẩn cấu thành nên thân thể trong khía cạnh kết quả; chân lý khởi nguồn cũng giống nhau ở khía cạnh nguyên nhân của nó.

người trong chúng ta. Trong thực tế, cái được khái niệm hóa nhất thiết phải dựa trên một cái tồn tại, tuyệt đối hoặc tương đối. Sự khái niệm hóa thậm chí không thể xảy ra nếu không có bất kỳ đối tượng nhận thức nào tồn tại:

> Đặc điểm của một thực thể tồn tại là nó đóng vai trò như một miền đối tượng để tạo ra nhận thức (覺, *buddhi*).
>
> Điều này có thể chia thành hai: Cái tồn tại thực sự (*dravyato'sti*) và cái tồn tại theo khái niệm (*prajñaptito'sti*), cả hai được chỉ định trên cơ sở chân lý quy ước và chân lý tuyệt đối. Nếu, đối với một vật, nhận thức (*buddhi*) được tạo ra mà không phụ thuộc vào bất cứ điều gì khác thì vật đó tồn tại một cách thực sự - ví dụ, sắc (*rūpa*), cảm giác (*vedanā*), v.v.. Nếu nó phụ thuộc vào những vật khác để tạo ra nhận thức thì nó tồn tại về mặt khái niệm/ tương đối - ví dụ, cái bình, quân đội, v.v.
>
> Những cái tồn tại thực sự còn được chia thành hai: Những cái chỉ có bản chất thiết yếu (*svabhāva/ svarūpa*) và những cái, [ngoài ra,] có các hoạt động (*kāritra*). Những thứ có hoạt động lại có hai loại: có hoặc không có chức năng (*sāmarthya/ vyāpara/ śakti*) … Những thứ tồn tại tương đối cũng có hai loại: tồn tại trên cơ sở một cái gì đó có thật hoặc trên một cái gì đó tương đối, tương ứng như một cái bình và một đội quân.[42]

3.5.3.1. Pháp quá khứ và vị lai không chỉ là những tên gọi (*prajñapti*)

Các nhà Phân biệt thuyết luận (*Vibhajyavādin*), những người đại diện cho Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) khẳng định rằng chỉ hiện tại là có thật; nhưng các đối tượng trong quá khứ và tương lai hoàn toàn không có thực cũng có thể được nhận thức bằng ý thức. Cái gọi là quá khứ và tương lai thực ra chỉ là những tên gọi được áp đặt cho hiện tại.[43] Tôn giả Saṃghabhadra bác bỏ điều này, bảo vệ luận điểm về sự tồn tại ba thời gian:

> Chúng ta hãy xem xét mệnh đề ở trên rằng cả tồn tại thực

[42] *Ny,* 621c–622a. Định nghĩa của Tôn giả Saṃghabhadra về thực tại có thể được cho là dựa trên § 3.3.2 *b* & *c.*

[43] *Cf. ADV*, 278 (*vide, ADV, Introduction,* 125): *atra pratyavatiṣṭhante dārṣṭāntikāḥ | na brūmaḥ sarvathā'tītaṃ na vidyate | kim tarhi | dravyātmanā na vidyate, prajñapty-ātmanā tu sad iti |*

[hoặc tuyệt đối] và tồn tại tương đối đều có thể làm phát sinh nhận thức. Bây giờ, vì các đối tượng nhận thức trong quá khứ và tương lai (*ālambana*) cũng có thể làm khởi lên nhận thức, nên [các pháp] quá khứ và tương lai hiện hữu là thực hay tương đối? Một người khẳng định rằng chúng thực sự tồn tại tương đối. Khẳng định của họ là sai sự thật vì những lý do sau:

(i) Cái mà các pháp *không thực* dựa trên đó không tồn tại trong quá khứ và tương lai. Nếu họ nói rằng hiện tại tạo thành nền tảng của họ thì điều này cũng phi lý, vì chúng không phụ thuộc lẫn nhau: Không phụ thuộc vào hiện tại, cũng có thể nảy sinh những tâm thức lấy quá khứ và tương lai làm đối tượng. Tôi đã giải thích trước đó rằng nếu bồ-đề phát sinh liên quan đến một điều gì đó [sự tồn tại của nó] phụ thuộc vào những điều khác thì điều đó có sự tồn tại tương đối.

(ii) Hơn nữa, người ta quan sát thấy trên thế giới rằng khi cái mà một người họ hàng tồn tại phụ thuộc vào sự cạn kiệt, [sự nhận thức của] người thân này hiện hữu không còn tồn tại - …người như vậy (*pudgala*), một cái bình…, v.v.. Mặt khác, người ta quan sát thấy rằng khi các pháp *hiện tại* hoàn toàn cạn kiệt, quá khứ và tương lai vẫn có thể được chỉ định (*prajñāpyante*)…

(iii) Hơn nữa, người ta quan sát thấy rằng cái tương đối thực phụ thuộc vào và cái tương đối thực không loại trừ lẫn nhau. [Bây giờ,] khi các pháp hữu vi tiến triển theo thời gian thì quá khứ và tương lai không cùng tồn tại. Làm thế nào quá khứ và tương lai có thể được thiết lập một cách tương đối trên nền tảng của hiện tại? Do đó, quá khứ và tương lai không chỉ tồn tại tương đối.

(iv) Hơn nữa, người ta chưa bao giờ quan sát thấy rằng chuỗi trước - sau, khu vực thực có thể biến thành không thực, và không thực có thể biến thành thực. Vì vậy, [về mặt logic], nếu ai đó cho rằng tương lai vẫn tồn tại tương đối thì người ta nên thừa nhận rằng hiện tại cũng là không thực. Hoặc nếu người ta thừa nhận rằng hiện tại tồn tại thực sự thì người ta cũng phải thừa nhận rằng quá khứ cũng có thật chứ không phải không có thật. …

(v) Hơn nữa, những con đường không thực không thể là đối tượng của những con đường cao quý (*ārya-mārga*) - những tồn tại tương đối như con người, cái bình, y phục, v.v. không phải là những đối tượng [của nhận thức] của những con đường cao quý. Nhưng các con đường cao quý cũng có các pháp hữu vi trong quá khứ và tương lai làm đối tượng. Nếu không thì các pháp hữu vi trong quá khứ và tương lai sẽ không được hiểu bởi sự tiếp thu (*kṣānti*) và trí (*jñāna*) trong sự chứng ngộ trực tiếp (*abhisamaya*).

(vi) Hơn nữa, vào thời điểm chứng ngộ trực tiếp, nếu người ta không thừa nhận rằng cảm giác quá khứ và tương lai, v.v. làm đối tượng của nó thì những pháp như cảm giác (*vedanā*), v.v. trong con người [tức là người hành thiền] sẽ không bao giờ tồn tại. đối tượng của sự chứng ngộ trực tiếp, bởi vì họ cho rằng nó không thể có đối tượng quá khứ và tương lai, và bởi vì không có hai thọ (*vedanā*) v.v. có thể sinh khởi cùng một lúc. Nếu trường hợp này xảy ra thì các thánh đạo không thể hiểu trọn vẹn (*pari-jñā*) pháp hữu vi - điều này mâu thuẫn với *kinh* nói: "Nếu một người không nắm vững, thậm chí không hiểu được pháp duy nhất, hãy nói rằng người ta không thể thoát khỏi đau khổ" (*cf. nāham eka-dharmam apy anabhijñāya aparijñāya duḥkhasyānta-kriyāṃ vadāmi*). Do đó, các con đường cao quý nhất thiết phải có [các pháp] quá khứ và tương lai làm đối tượng của chúng. Việc xem xét các điều có thể biết chỉ chứng tỏ rằng các pháp quá khứ và tương lai chỉ tồn tại tương đối không thể trở thành đối tượng của tri thức (*jñeya*). Cũng vậy, từ những cân nhắc khác nhau - về những thứ có thể bỏ đi và những thứ có thể nhận ra được - người ta có thể chứng minh, trong mỗi trường hợp, rằng quá khứ thì tương lai không thể chỉ là những hiện hữu tương đối, vì các pháp *không thực* không thể bị từ bỏ, v.v..

(vii) Hơn nữa, cái không thực [phụ thuộc vào sự chỉ định của nó] và cái thực [mà cái không thực dựa vào] không thể nói chắc chắn là giống hệt hoặc khác nhau… Quá khứ, tương lai và thời hiện tại khác nhau về vị trí tuần tự của chúng, làm sao người ta có thể nói rằng hai thời điểm - quá khứ tương lai - chỉ

> là tồn tại tương đối mà không có bản chất thiết yếu của riêng chúng và [chỉ] sự chỉ định trên cơ sở của hiện tại?
>
> Vì vậy, những mệnh đề của họ, mâu thuẫn với logic và không đồng ý với Thánh ngôn, hoàn toàn không thể chấp nhận được.[44]

3.5.3.2. Phân biệt giữa các pháp quá khứ, hiện tại và tương lai như hiện hữu

Tôn giả Saṃghabhadra giải thích thêm rằng, theo các nhà A-tỳ-đạt-ma, sự tồn tại nhất định của quá khứ trong tương lai nên được hiểu đúng như sau:

> Do thực tế về nhân quả, phiền não và thoát khỏi phiền não, bản chất thiết yếu của chúng không phải là thật, chúng được cho là tồn tại thực sự (*dravyataḥ sat*), [nhưng] không giống như [các pháp] hiện tại được cho là tồn tại thực sự: Quá khứ và tương lai không phải là những cái không tồn tại tuyệt đối như sừng ngựa cái, hoa đốm (*kha-puṣpa*), v.v. chúng cũng không chỉ là những hiện hữu tương đối như cái bình, áo quần, quân đội, rừng cây, xe ngựa, căn phòng, con người, v.v. chúng cũng không hiện hữu thực sự theo cách thức của hiện tại. Tại sao? Không phải những cái tuyệt đối không tồn tại như hoa đốm (**kha-puṣpa*), v.v. cũng không có những cái tồn tại tương đối như cái bình, y phục, một đội quân, một khu rừng, một chiếc xe ngựa, một căn phòng, một con người, v.v. có thể nói là có tính chất nhân quả, v.v.. Hơn nữa, cái gì đã diệt và cái gì chưa sanh không thể nói là có sự tồn tại thực sự giống như hiện tại.[45]

Nếu pháp quá khứ hay pháp vị lai thực sự tồn tại thì làm sao chúng ta có thể nói nó là pháp quá khứ hoặc vị lai? Tăng đoàn trả lời:

> Nó đã được thiết lập một cách phổ biến (*prasiddha* - được thiết lập cho cả hai bên tham gia vào cuộc tranh luận) rằng một sự tồn tại thực tế nhất định có thể có các phương thức tồn tại đa dạng. Các nhà Nhất thiết hữu bộ *(Sarvāstivādin)* có thể hỏi bạn như nhau: "Nếu cả hai quá khứ và tương lai đều không

[44] *Ny,* 624cff.
[45] *Ny,* 625a10–18.

> tồn tại, làm sao người ta có thể nói 'điều này đã qua', 'điều này sẽ đến'?" sự biến đổi trong các phương thức tồn tại do sự biến đổi về bản chất thiết yếu và các nguyên nhân và điều kiện khác nhau [có được]. Đối với những người khẳng định rằng quá khứ và tương lai không có bản chất thiết yếu, họ không thể nói về sự khác nhau trong bản chất thiết yếu và trong các nguyên nhân và điều kiện - quá khứ chắc chắn là không tồn tại. Làm sao họ có thể phân biệt được quá khứ và thời gian tương lai?[46] (Để thảo luận thêm về học thuyết Nhất thiết hữu bộ về thời gian, xem § 5.3ff).

3.5.3.3. Sự khác biệt về mặt nhận thức của thực tế/ tồn tại

Trong sự mô tả đặc tính của sự tồn tại ở trên của Tôn giả Saṃghabhadra, có sự nhấn mạnh vào tính phân biệt nhận thức đối với các đối tượng hiện hữu: mắt chỉ thấy hình sắc, tai chỉ nghe âm thanh, v.v.. Một hình tướng cụ thể được thấy trong tính chất đặc biệt của nó, một âm thanh cụ thể được nghe trong tính chất đặc biệt của nó, v.v.. Sự thật về nhận thức đặc biệt này trong mỗi trường hợp là do tính chất khác biệt của chính đối tượng đó. Nó là một dấu hiệu về thực tại của đối tượng. Việc một đối tượng có thật có thể được nhận biết một cách không chính xác là do hiệu quả của đặc tính nội tại của nó (*svalakṣaṇa*) vốn là bản chất của nó như một thực tại. Một cái không tồn tại, không có đặc tính nội tại, không bao giờ có thể phát khởi nhận thức. Nói cách khác, khả năng nhận thức nhất thiết phải bao hàm trạng thái bản thể thực sự của đối tượng được nhận thức. Vì lý do này, lập luận của Tôn giả Saṃghabhadra có thể được coi là nhận thức - bản thể học. Tôn giả Saṃghabhadra làm sáng tỏ quan niệm này như sau:

> Nhận thức (*buddhi*) liên quan đến cái được nhận thức, vì nhận thức chỉ có thể được thành tựu khi có một cái có thể nhận thức được. Nghĩa là, một nhận thức chỉ được gọi như vậy khi đối tượng của nó (*viṣaya*) có thể được nhận biết (*upa* - √*labh*). Nếu cái được nhận thức không tồn tại thì cái gì được nhận thức? (Tức là, đó là nhận thức về cái gì?). Hơn nữa, bản chất nội tại của ý thức là sự phân biệt đối tượng; nếu đối tượng của ý thức không tồn tại thì ý thức phân biệt cái

[46] *Ny,* 625b6–10.

> gì? Do đó, ý thức về một đối tượng không tồn tại được [Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*)] thừa nhận không nên được gọi là ý thức, vì không có gì để phân biệt. Một thực thể phi thực thể tuyệt đối không tồn tại và nhất thiết không có đặc tính nội tại và đặc tính chung (*sāmānya-lakṣaṇa*), cái gì được cho là đối tượng của nhận thức hoặc ý thức? Nên nói rằng bản thân sự không tồn tại là đối tượng của ý thức - không, ý thức nhất thiết phải có đối tượng. Đó là tất cả các yếu tố tinh thần (*citta-caitta - dharma*) đều có những đặc tính nội tại và chung làm đối tượng của chúng; không phải trường hợp pháp hoàn toàn không tồn tại lại sinh khởi như một đối tượng.[47]

Tác giả của *ADV* bày tỏ một quan niệm về cơ bản tương tự:

> Một thực thể khách quan có hình thức độc đáo được thiết lập bởi bản chất nội tại của nó, có đặc tính đặc biệt được quan sát bằng sự quan sát các pháp không sai lầm, được cho là một thực thể có thật/ hiện hữu.[48]

Tôn giả Saṃghabhadra nói rõ hơn về thực tế. Nó được đặc trưng bởi sự sở hữu hiệu quả của nó ảnh hưởng đến cách chúng ta nhận thức về nó:

> Trong nhận thức của chúng ta về sắc (*rūpa),* chỉ khi các đối tượng là thực sự tồn tại thì mới có thể có sự khác biệt giữa nhận thức đúng và nhận thức không chính xác về sự khác biệt liên quan đến [trạng thái] khả năng, ánh sáng, xa, gần và vị trí.[49]

Chúng ta cũng có thể so sánh điều này với định nghĩa của nhà logic học Dharmakīrti về cái tuyệt đối có thật: Đối tượng của nhận thức trực tiếp (*pratyakṣa*) là đặc tính nội tại (*svalakṣaṇa* = cụ thể) - bản chất/ thực thể duy nhất (*tattva*), sát-na tức thời có khả năng ảnh hưởng đến khả năng nhạy cảm của chúng ta (*artha-kriyā-samartha*):

> Đối tượng của điều đó [- nhận thức trực tiếp -] là đặc điểm cụ thể. Cái mà có sự khác biệt trong hình ảnh nhận thức về sự gần

[47] *Ny,* 622b19–27.

[48] *ADV*, 264: *yasya khalv arthavastunaḥ svabhāvasiddha-svarūpasyā'viparītākārayā dharmopalakṣaṇayā paricchinnaṃ lakṣaṇam upalakṣyate tat saddravyam ity ucyate* |

[49] *Ny,* 471b.

gũi hay xa xôi của [nó] là đặc điểm cụ thể. Chỉ điều đó thôi cũng là cái thực sự tuyệt đối, đối với một thực thể [thực sự] (*vastu*) được đặc trưng bởi tính hiệu quả của nó đối với một hành động có mục đích.[50]

3.6. CÁC THÀNH PHẦN KHÁC NHAU CỦA TRƯỜNG PHÁI NHẤT THIẾT HỮU BỘ (*SARVĀSTIVĀDA*)

Theo nghĩa hẹp hơn, như tìm thấy trong tác phẩm *MVŚ*, các nhà *A-tỳ-đạt-ma* thường đề cập đến "các nhà lý thuyết Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*)". Đôi khi, "các nhà lý thuyết Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*)" thậm chí còn được sử dụng để tham khảo cụ thể là các nhà Phân biệt thuyết bộ (*Vaibhāṣika*) ở Kāśmīra. Do đó, trong khi *MVŚ* mô tả mệnh đề rằng sắc pháp (*rūpa – dharma*) cũng có những nguyên nhân đồng nhất (*sabhāga-hetu.* Xem *phần dưới,* § 6.3.2), tới "bậc thầy của Kāśmīra",[51] phiên bản cũ hơn của tác phẩm này[52] mô tả nó đơn giản là các nhà *A-tỳ-đạt-ma* (*Ābhidharmika,* 阿毗曇人).[53] "Các nhà *A-tỳ-đạt-ma* cũ" thỉnh thoảng được nhắc đến. Nhưng nếu các nhà *A-tỳ-đạt-ma* tạo thành dòng chính của Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*), họ đã không chú ý đến sự toàn diện của trường phái.

Vào thời của *MVŚ*, các nhà các Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*) đầu tiên là những chuyên gia kinh điển (*sūtradhara*), với *Dharmatrāta* và *Buddhadeva* là nổi bật nhất, cũng tạo thành một trường phái tư tưởng trong nhóm Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*). Thậm chí sau đó tới *MVŚ*, thủ lĩnh của các nhà các Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*) là Tôn giả Kumāralāta, người đóng vai trò quan trọng quá trình tiến hóa của các Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*) trở thành Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*), được biết đến để đăng ký theo quan điểm của ba tồn tại tạm thời (*tri-temporal existence*).[54]

---

[50] *Nyāyabindu,* 12–15: *tasya* [*pratyakṣasya*] *viṣayaḥ svalakṣaṇam* | *yasyārthasya saṃnidhānāsaṃnidhābhyāṃ jñānapratibhāsabhedastatsvalakṣaṇam* | *tadeva paramārthasat* | *arthakriyāsāmarthyalakṣaṇatvādvastunaḥ* || *Cf. Saṭīkaṃ Nyāyabinduprakaraṇam,* 12 f.; cũng *xem* bản dịch của Stcherbatsky trong *Luận Lý Phật Giáo* II, 33ff.

[51] *MVŚ*, 88a.

[52] *MVŚ* cũ, 72c.

[53] *MVŚ* cũ, 72c.

[54] *Cf. ADV*, 277.

Trong *MVŚ*, các nhà các Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*) không bao giờ được nhắc đến như các nhà Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*), mặc dù vào thời *AKB*, hai tên gọi này được cho là được sử dụng thay thế cho nhau. **Samayabhedoparacaṇa-cakra* không bao giờ đề cập đến các nhà các Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*) trong số 18 giáo phái và Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) được liệt kê một cách đáng chú ý ở cuối danh sách của phái Trưởng lão bộ (*Sthaviravāda*). Điều này gợi ý rằng phong trào các Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*) trở thành trường phái hoặc phong trào đã phát triển dần dần thành Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*), đôi khi sau khi biên soạn *MVŚ*.

Các bậc thầy Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*) đầu tiên được biết đến với nỗ lực tích cực trong việc phổ biến giáo lý của đức Phật, sử dụng thơ ca và có thể cả các công cụ văn học khác trên thế giới trong quá trình này, và đặc biệt là có kỹ năng sử dụng các so sánh và ngụ ngôn để chứng minh giáo lý Phật giáo. Có lẽ chính vì lý do này mà họ được biết đến với cái tên các Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*). Họ cũng được biết đến là những thiền giả và những người ủng hộ thiền định.[55] Đồng thời, chúng ta thấy trong *MVŚ* một số bậc thầy của họ - chẳng hạn như Tôn giả Dharmatrāta và Buddhadeva - tham gia vào việc chống lại các học thuyết của các nhà *A-tỳ-đạt-ma* (*Ābhidharmika*).

Do đó, có thể hình dung rằng, nói một cách rộng rãi, đã tồn tại hai phần của các Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*) thời kỳ đầu - một phần chiếm trước sự thuyết giảng và thiền định phổ biến, phần còn lại liên quan đến tranh luận về giáo lý. Có lẽ từ phần sau mà Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) đã phát triển. Trong quá trình tranh luận này, họ dường như cũng đã góp phần vào sự phát triển logic của Phật giáo, với tư cách là các *Vaibhāṣika*s, bản thân họ tự hào vì không phù hợp với logic, nói rằng Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) là kiêu ngạo trong kỹ năng logic của họ (*tarkābhimāna*).[56]

Tuy nhiên, Giáo sư Przyluski đề xuất rằng hai tên gọi các Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*) và Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) đề cập đến cùng một nhóm người - nhóm trước đây được những người đối lập sử

[55] *Cf. Study,* 365ff.

[56] Xem Singh, A, *The Heart of Buddhist Philosophy – Diṅnāga and Dharmakīrti* (*Trọng tâm* của *Triết học Phật giáo – Diṅnāga và Dharmakīrti*) (Delhi, 1984), 21. Xem thêm *cf.* Dharmajoti, KL, *The Chinese Version of Dharmapāda* (*Bản tiếng Trung* của *Kinh Pháp cú*) (Colombo, 1995), 22ff.

dụng một cách xúc phạm và nhóm sau được sử dụng bởi chính các đối thủ Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*).[57] La Vallée Poussin tán thành quan điểm của Przyluski, trích dẫn một đoạn trong *MVŚ* trong đó các nhà Nhất thiết hữu bộ lên án các Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*) trước khi sử dụng các ví dụ thế gian để hỗ trợ lý thuyết của họ chống lại các nhà *A-tỳ-đạt-ma* (*Ābhidharmika*) mà lý thuyết của họ được cho là học thuyết cao quý (*ārya-dharma*).[58] Katō cũng tán thành quan điểm của Przyluski.[59]

Tuy nhiên, việc Przyluski nhầm lẫn *dṛṣṭa* với *dṛṣti* trong ngữ cảnh này, cùng với sự khẳng định của ông rằng *kinh Phật* được coi là sự mặc khải của đức Phật, đã bị Jayatilleke bác bỏ một cách thuyết phục.[60] Hơn nữa, chúng ta phải lưu ý thực tế rằng ngay cả trong bối cảnh tranh cãi như vậy, các nhà Nhất thiết hữu bộ được gọi là "các các Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*) đáng kính (譬喻尊者, Thí dụ Tôn giả)[61] - điều này hầu như không có gì đáng xấu hổ. Tôn giả Dharmatrāta rõ ràng được tôn kính đến mức ông ấy chỉ được gọi đơn giản là đại đức (*Bhadanta,* 大德). Hơn nữa, các nhà Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*) không phải là người duy nhất bị lên án vì "dựa vào cách nói thông thường trong thế giới" (依世俗言論, y thế tục ngôn luận). Những người khác, như các nhà Đại chúng bộ (*Mahāsāṃghika*)[62] và Phân biệt thuyết bộ (*Vibhajyavādin*)[63] đều bị lên án theo cùng một cách:

> …Nếu vậy, được giải thích (*nīyate*) như thế nào bởi các nhà Đại chúng bộ (*Mahāsāṃghikato*)?
>
> Trả lời: Điều đó không cần phải giải thích, vì điều đó không được xếp vào kinh, luật và *A-tỳ-đạt-ma*. Hơn nữa, một người không thể làm gương (*dṛṣṭānta*) thấy được trên thế gian để bác bỏ pháp cao quý, vì pháp cao quý và pháp quy ước là khác nhau.

---

[57] Przyluski, J, "*Dārṣṭāntika, Sautrāntika and Sarvāstivādin*", trong *IHQ,* vol.XVI, 2, 1940, 246ff.

[58] *AKB* (E), *Giới thiệu,* 36; *MVŚ*, 782b.

[59] Katō J, *Kyōryōbu no Kenkyū,* 73 f.

[60] Jayatilleke, KN, *Early Buddhist Theory of Knowledge* (*Lý thuyết Kiến thức của Phật giáo sơ khai*) (London, 1963), 381 f.

[61] Ví dụ: *MVŚ*, 105a.

[62] Ví dụ: *MVŚ*, 43c.

[63] Ví dụ: *MVŚ*, 312b, 357a–b.

Theo đó, trong bối cảnh như vậy, chúng tôi chỉ có bằng chứng cho thấy những người theo Nhất thiết hữu bộ luận phản đối cách mà những sự so sánh trần thế được sử dụng để phản đối các học thuyết *A-tỳ-đạt-ma* (*Ābhidharmika*) - dù chúng có được sử dụng bởi các nhà các Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*) hay những người khác hay không.[64]

Ngay từ đầu, các quan điểm khác nhau trong trường phái đã được tìm thấy và chấp nhận - miễn là chúng không trực tiếp mâu thuẫn với luận điểm của Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*). Lấy một vài ví dụ, các Tôn giả Dharmatrāta, Buddhadeva, Vasumitra và Ghoṣaka, - cái gọi là "tứ đại *A-tỳ-đạt-ma* (*Ābhidharmika*) của phái Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*)" - mỗi người đưa ra một cách giải thích khác nhau về cách thức, đưa ra lý thuyết rằng pháp tồn tại như pháp vĩnh cửu *dravya,* sự khác biệt trong ba thời kỳ thời gian có thể được tính toán (xem *phần dưới,* § 5.2). Tôn giả Ghoṣaka cũng không hoàn toàn đồng tình với việc *A-tỳ-đạt-ma* (*Ābhidharmika*) chính thống khẳng định rằng tổng thể của *A-tỳ-đạt-ma* là Phật ngôn. Đối với ông, "tất cả *A-tỳ-đạt-ma* đều là sự giải thích về kinh điển. Sự trình bày như vậy và như vậy được thực hiện dựa trên *kinh* như vậy và như vậy; bất cứ điều gì không được nói trong *kinh* đều phải được loại bỏ".[65]

Về những ý nghĩa đi kèm, chúng ta thấy đức Phật và các nhà các Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*) phủ nhận thực tại của chúng ngoài ý nghĩ.[66] Tôn giả Dharmatrāta chủ trương rằng tất cả các tâm sở đều có thể thu thập được dưới tác ý (*cetanā*);[67] trong khi những người khác thừa nhận sự tồn tại thực sự của các tâm sở ngoài tư tưởng. Về ba vô vi, Tôn giả Buddhadeva[68] và những người khác thừa nhận thực tại của chúng; Dharmatrāta nắm giữ Không gian đó (*ākāśa*) là không có thật,[69] và các nhà các Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*) phủ nhận thực tế là rơi vào ba.[70]

---

[64] Xem *Dharmajoti,* KL, *Sarvāstivāda,* các Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*), "*Sautrāntika and Yogācāra - Some Reflections on Their Interrelation*", trong *JCBSSL,* Vol.IV, 185ff.

[65] *MVŚ,* 326b.

[66] *MVŚ,* 8c, 661c, 730a, v.v..

[67] *MVŚ,* 8c.

[68] *MVŚ,* 662a.

[69] *MVŚ,* 388c.

[70] *MVŚ,* 161a.

Nhưng kể từ khi biên soạn *JPŚ*, các nhà Nhất thiết hữu bộ ở Kāśmīra đã giữ vững thẩm quyền tối cao của hệ thống *JPŚ* và đã nâng công việc này lên thành trạng thái là lời dạy của đức Phật.[71] Theo thời gian, họ đảm nhận vị trí chính thống và ngày càng trở nên giáo điều và không khoan dung đối với tất cả các quan điểm khác không tương thích với hệ thống *JPŚ*. Một phần để củng cố quan điểm của họ là chính thống của các nhà Nhất thiết hữu bộ, cuối cùng họ đã biên soạn bộ bách khoa toàn thư *MVŚ* vốn giả định là bản sớ giải về *JPŚ*.

Ban đầu, bên cạnh quan điểm của riêng họ, những quan điểm của các trường phái tư tưởng Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) sau đây cũng được trích dẫn và thường bị chỉ trích và bác bỏ: các nhà Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*), các bậc thầy phương Tây (*pāścātya*; còn được gọi là "các Tôn giả phương Tây" 西方尊者; và "*các* Sa-môn phương Tây"), các vị thầy ngoại quốc (*bahirdeśaka*; còn được gọi là "các vị thầy bên ngoài Kaśmīra", và "các bậc thầy Gāndhāra".[72] Ngay cả những người được gọi là[73] bậc thầy Kāśmīra cũ cũng không được bỏ qua.

Sau khi biên soạn *MVŚ*, những người Kāśmīra chính thống dựa trên chính họ được gọi là Phân biệt thuyết bộ (*Vaibhāṣika*). Tuy nhiên, chúng ta phải ghi nhớ rằng các quan điểm được chấp nhận bởi các nhà Phân biệt thuyết bộ (*Vaibhāṣika*) không nhất thiết phải được đề xuất bởi chính họ lần đầu tiên. Nhiều người trong số họ chắc chắn đã là thành tựu của các bậc thầy Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) vĩ đại cho đến thời điểm biên soạn *MVŚ*. Thuật ngữ "Phân biệt thuyết bộ (*Vaibhāṣika*)"cuối cùng đã được chú ý đến các nhà Nhất thiết hữu bộ chính thống, dựa chủ yếu - nhưng không

[71] *MVŚ*, 1a.

[72] Các trường phái tư tưởng khác ngoài Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) được trích dẫn trong *MVŚ* bao gồm: Phân biệt thuyết bộ (*Vibhajyavāda*), *Mahāsāṃghika, Dharmagupta, Mahīśāsaka, Kāśyapīya, Vātsīputrīya, Sthaviravāda,* v.v.. Quan điểm của các thánh nhân sau đây cũng được trích dẫn: Buddharakṣa, Jī vala, Ghoṣa-varman, Kṣemadatta, Vāṣpa, Vāmalabdha, Saṅghavasu, Dharadatta, Dharmanandin và Pūrṇayaśas.

[73] Chúng tôi cũng tìm thấy các tên gọi "các bậc thầy *A-tỳ-đạt-ma* xưa" và "các bậc thầy nước ngoài xưa". Về vấn đề này, chúng ta phải nhớ rằng các học thuyết của Phân biệt thuyết bộ (*Vaibhāṣika*) và các bậc thầy phương Tây, v.v. không ngừng phát triển, và do đó, "các quan điểm *MVŚ*" và "*Vaibhāṣika*" không luôn có cùng một ý nghĩa. Xem thêm *Lời mở đầu,* Giới thiệu, § II.

chú thích - trong tiểu bang Kāśmīra. Điều quan trọng là phải nhận ra rằng không cần thiết phải đăng ký đối với mỗi và mọi quan điểm được phê chuẩn bởi các nhà biên dịch *MVŚ*. Hơn nữa, bản chất phát triển của quan điểm Phân biệt thuyết bộ (*Vaibhāṣika*) cũng phải được công nhận.

Chủ nghĩa giáo điều và sự không khoan dung của Phân biệt thuyết bộ (*Vaibhāṣika*) chắc chắn đã gây ra phản ứng từ các nhà Nhất thiết hữu bộ khác. Một mặt, nó dẫn đến việc chia trường phái Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) thành hai phe lớn - phía Đông đại diện cho trường phái *Kāśmīra* và phía Tây đại diện cho trường phái *Gāndhāra* - mặc dù có vẻ như không phải tất cả *Kāśmīra.* Mặt khác, nó buộc các nhà các Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*) hoạt động với những người nắm giữ các quan điểm dị hợp khác, bao gồm cả các nhà tánh không Đại thừa (*Mahāyāna Śūnyatāvādin*), thịnh hành trong khoảng thế kỷ thứ 1 và thứ 2 CN, và cuối cùng chuyển sang "chỉ hiện tại" - quan điểm tồn tại.

Liên quan đến vấn đề này, có thể lưu ý rằng trong học thuyết **Nyāyānusāra,* Tôn giả Saṃghabhadra nhiều lần cáo buộc Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) đứng về phía những người đi theo "hoa đốm" (空花, không hoa, *ākāśa-puṣpa*) - rõ ràng là ám chỉ đến tính không học (*Śūnyatā-vāda*) đang thịnh hành vào thời điểm đó - không nhất thiết phủ nhận tự tánh (*svabhāva*) của tất cả các pháp.[74] Chính trong quá trình này, một bộ phận trong số những người cấp tiến, các nhà các Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*), cuối cùng đã phát triển thành Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*).

Mặc dù các danh hiệu "các bậc thầy Gāndhāra", "các bậc thầy phương Tây" và "các bậc thầy nước ngoài" có thể gợi ý sự khác biệt đáng kể về vị trí địa lý của các bậc thầy này, nhưng trên thực tế, chúng chủ yếu đề cập đến các bậc thầy Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) ở phía Tây Kāśmīra - các bậc thầy phương Tây - của Gāndhāra và Parthia, với Gāndhāra như là trung tâm. Trong tác phẩm *AKB*,[75] Tôn giả Vasubandhu nói về các bậc thầy *Kāśmīria* và các bậc thầy phương Tây nơi *MVŚ*[76] có "các bậc thầy nước này" (此國諸師, thử

[74] Ví dụ: *Ny,* 432b.
[75] *AKB,* 28.
[76] *MVŚ*, 368a.

quốc chư sư) và "các bậc thầy nước ngoài" (外國諸師, ngoại quốc chư sư), tương ứng. Nhiều chỗ trong tác phẩm *MVŚ*, một quan điểm nhất định được cho là do một trong những nhóm này nắm giữ, cũng được cho là trong cùng bối cảnh hoặc ở nơi khác, được nắm giữ bởi một nhóm khác.[77]

Tuy nhiên, chúng tôi gặp một trường hợp[78] trong *MVŚ* nơi mà "các bậc thầy nước ngoài" có quan điểm hơi khác so với "các bậc thầy phương Tây". Về số lượng cõi trời Sắc giới, các nhà Phân biệt thuyết bộ nói có 16;[79] bậc thầy phương Tây, 17;[80] các đạo sư nước ngoài, những người cho rằng có chín nơi ở riêng biệt trong Sắc giới (*rūpadhātu*)[81] là 8.[82]

Ngoài ra, trong đó *MVŚ*[83] mô tả quan điểm rằng sắc (*rūpa*) không có nguyên nhân đồng nhất (*sabhāga-hetu*) *là* đối với "các đạo sư ngoại quốc", bản *MVŚ* cũ[84] mô tả nó là "các nhà các Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*)". Điều này có thể gợi ý rằng thuật ngữ "các bậc thầy nước ngoài" có thể có ý nghĩa nước ngoài hơn thuật ngữ "các bậc thầy phương Tây". Tất nhiên, chúng ta cũng phải cho phép khả năng có sự khác biệt cá nhân trong quan điểm ngay cả giữa những người được gọi là các bậc thầy phương Tây hoặc chính các bậc thầy nước ngoài.

Các bậc thầy phương Tây cũng theo đuổi *JPŚ*, mặc dù có thái độ phê phán hơn so với người Kāśmīra. Họ cũng vậy, là các nhà *A-tỳ-đạt-ma* của Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivādin Ābhidharmika*), không thực sự bị phản đối bởi quan điểm giáo phái của người Kāśmīra. Các nhà biên soạn *MVŚ* đã coi trọng họ một cách đáng kể, gọi họ là "những người được vinh danh của phương Tây".[85] Ngài Ấn Thuận

[77] Xem các ví dụ được trích dẫn trong *Study,* 306.

[78] *Study,* 307.

[79] *AKB*, 111; *Ny,* 475a.

[80] *MVŚ*, 85b.

[81] *MVŚ*, 784b.

[82] Đạo sư Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) Tôn giả Śrīlāta cũng khẳng định rằng có 18 tầng trời Sắc giới.

[83] *MVŚ*, 87c.

[84] *MVŚ* cũ, 72c.

[85] Cách gọi này cũng được trao cho "Tôn giả thí dụ" (譬喻尊者, Thí dụ Tôn giả), mặc dù không phải cho các nhà Phân biệt thuyết bộ (*Vibhajyavādin*).

nhận xét rằng "các học thuyết của trường phái phương Tây hầu hết là các quan điểm chính thống của *MVŚ* và được tiếp thu trong tác phẩm này. Quan điểm của các bậc thầy phương Tây, các bậc thầy nước ngoài và các bậc thầy *Gāndhāra* đã chỉ ra cụ thể trong *MVŚ*, chỉ là một lượng nhỏ các quan điểm dị hợp."[86]

Nhưng công việc có ảnh hưởng sâu sắc nhất đến quan điểm cơ bản của các bậc thầy phương Tây này là *PrŚ*, người có tầm quan trọng đối với các nhà Nhất thiết hữu bộ không kém gì *JPŚ*. Một xu hướng phát triển mới được kế thừa từ truyền thống của *PrŚ*, hướng tới tổ chức, tính thiết yếu và sự chính xác. Vì lý do này mà nhiều quan điểm được tìm thấy trong *PrŚ*, chẳng hạn như "bốn gốc không xác định" (*avyāk ṛta-mūla*),[87] "bốn nghĩa của *anuśaya*",[88] v.v. thường được quy cho bởi các nhà Phân biệt thuyết luận phương Tây hoặc các đạo sư nước ngoài.

***

[86] *Study,* 310.

[87] *PrŚ*, 693a; *AKB*, 291f.; *ADV*, 246f.; *Ny,* 618b–c.

[88] *PrŚ*, 702a. Trong số bốn ý nghĩa được đưa ra trong văn bản của chúng tôi, *Vaibhāṣika* (*MVŚ*, 257a) chỉ đưa ra ba ý nghĩa cho thuật ngữ *anuśaya,* tức là không có ý nghĩa đó của *anu* - √*sañj*. Việc giải thích theo bốn nghĩa là do các bậc thầy ngoại quốc (*ibid.*, 257b).

Chương 4

LUẬN A-TỲ-ĐẠT-MA CỦA NHẤT THIẾT HỮU BỘ

4.1. BẢY BỘ LUẬN

Bảy tác phẩm *A-tỳ-đạt-ma* được công nhận là luận điển của trường phái Nhất thiết hữu bộ gồm: 1. *Pháp uẩn túc luận* (*Dharmaskandha,* 法蘊足論), 2. *Tập dị môn túc luận* (*Saṃgītiparyāya,* 集異門足論) 3. *Giả thuyết luận* (*Prajñapti,* 假設論) 4. *Thức thân túc luận* (*Vijñānakāya,* 識身足論), 5. *Phẩm loại túc luận* (*Prakaraṇa,* 品類足論), 6. *Giới thân túc luận* (*Dhātukāya,* 界身足論), 7. *Phát trí luận* (*Jñānaprasthāna,* 發智論).

Tôn giả Yaśomitra đề cập *JPŚ* như là phần thân, tương quan với sáu cái còn lại là phần chân của nó, liệt kê theo thứ tự sau: "*Luận* là *JPŚ*; nó giống như một thân có 6 cái chân - *PrŚ, VKŚ, DSŚ, PjŚ, DKŚ, SgPŚ.*"[1] Theo cách tương tự, Phổ Quảng (*Pu Guang*) giải thích:

> Sáu bộ luận trước đó đề cập đến các chủ đề giáo lý; *JPS'* chứa đựng những quan điểm học thuyết sâu rộng nhất. Do đó, các đạo sư *A-tỳ-đạt-ma* thời sau nói sáu là bàn chân và là thân.[2]

Truyền thống sáu trong số các văn bản này cấu thành một nhóm trái ngược với *JPŚ*, dường như đã tồn tại ít nhất vào khoảng đầu thế kỷ thứ 3 CN, như được chứng thực trong **Mahāprajñāpāramitopadeśa* (*MPPU*):

---

[1] *Vy,* 9.

[2] *T.*41, 8c.

> **Câu hỏi:** *Aṣṭagranthaka* (= *JPŚ*), sáu bộ luận *A-tỳ-đạt-ma* thành viên đến từ đâu?
>
> **Đáp:** Vào thời đức Phật, giáo pháp không sai lầm. Sau khi đức Phật diệt độ, vào thời điểm trì tụng kinh điển đầu tiên (*saṅgīti*), [Pháp] giống như khi đức Phật còn tại thế. Vào thế kỷ tiếp theo, vào thời vua Aśoka,… có tên gọi các trường phái khác nhau xuất hiện. Từ đó trở đi, nhờ sự kế thừa, đã đến thời của một tôn giáo Bà-la-môn thuộc bộ tộc Kātyāyanīputra. Ông là người thông minh, có năng lực sắc bén và đã đọc toàn bộ *Tam tạng* và các kinh điển thuộc cả truyền thống Phật giáo và không phải Phật giáo. Mong muốn hiểu được lời dạy của đức Phật, ông đã biên soạn *Phát trí luận* (*Jñānaprasthāna)* gồm tám chương (*grantha*). …Sau đó, các đệ tử biên soạn *Vibhāṣā* [(Đại) chú giải] dành cho những người không thể hiểu hết tám phẩm.[3]

Ngoài quyền tác giả, Phổ Quảng (*Pu Guang*) còn cung cấp thêm quy mô và niên đại tương đối của bảy luận thuyết này:

> Śāriputra sáng tác *Saṃgīti-paryāya* gồm 12.000 bài kệ; phiên bản ngắn hơn bao gồm 8.000 bài kệ. Mahā-maudgalyāyana sáng tác *Dharma-skandha-pāda-śāstra,* bao gồm 6.000 bài kệ. Mahā-kātyāyana sáng tác *Prajñapti pāda-śāstra,* bao gồm 18.000 bài kệ. Ba bộ luận nói trên được sáng tác vào thời đức Phật. Vào giữa thế kỷ thứ nhất sau khi đức Phật nhập diệt, Devaśarman đã sáng tác *Vijñānakāya-pāda-śāstra,* gồm 7.000 câu. Đến đầu thế kỷ thứ 3 [sau khi đức Phật nhập diệt], Vasumitra đã sáng tác *Prakaraṇa-pāda-śāstra,* gồm 6.000 câu thơ. Ông còn sáng tác thêm *Dhātu-kāya-pāda-śāstra,* phiên bản dài hơn bao gồm 6.000 câu thơ và phiên bản ngắn hơn bao gồm 700 câu thơ.[4]

Tuy nhiên, sẽ hợp lý hơn khi hiểu rằng những văn bản này phải phát triển thành những luận thuyết riêng biệt, một được một biên tập viên sửa đổi do ảnh hưởng lẫn nhau; và phải mất một thời gian đáng kể để trường phái cuối cùng chấp nhận bộ bảy văn bản này

[3] *T*.25, 70a.

[4] *T*.41, 8b–c.

như là luận *A-tỳ-đạt-ma đặc biệt* của họ. Có thể bộ kinh điển này đã được sửa chữa sau *MVŚ*, hoàn thành vào khoảng giữa thế kỷ thứ 2 CN. *PjŚ* có lẽ đã được hợp nhất văn bản vào khoảng thời gian của *MVŚ* (xem bên dưới). Trong bất kỳ trường hợp nào, *MVŚ* không đề cập đến 7 bộ luận.

Mặc dù thực tế là xem *JPŚ* là tác phẩm có thẩm quyền tối cao, nó không bao giờ nói đến *JPŚ* như là "cơ thể" và chỉ trích dẫn từ năm trong số sáu bộ luận khác - ngoại trừ *DKŚ*. Việc coi JPŚ là "cơ thể" so với sáu luận thuyết có lẽ là kết quả của thành kiến của các nhà Phân biệt thuyết luận (*Vaibhāṣika*). Truyền thống Tây Tạng liệt kê bảy văn bản theo thứ tự khác nhau: 1. *DSŚ*, 2. *PjŚ*, 3. *DKŚ*, 4. *VKŚ*, 5. *JPŚ*, 6. *PrŚ*, 7. *SgPŚ*.[5] *MPPU* cũng nói về "thân và ý nghĩa của *A-tỳ-đạt-ma*" (阿毘曇身及義, *A-tỳ-đạt-ma* thân cập nghĩa) là một loại *A-tỳ-đạt-ma* và "sáu phần [*A-tỳ-đạt-ma*]" là một loại khác.[6] Ở chỗ khác, nó cũng đề cập đến *Lục túc A-tỳ-đạt-ma* (*ṣaṭpāda-abhidharma*).[7]

Do sự khan hiếm dữ liệu lịch sử và thực tế là tất cả bảy văn bản dường như đã được sửa đổi và nội suy sau khi biên soạn ban đầu, chúng ta phải hài lòng với chỉ một niên đại tương đối.

Hầu hết các học giả đã cố gắng phân loại những văn bản này thành ba thời kỳ: đầu, giữa và cuối; nhưng tiêu chí của họ khác nhau.

Do đó, Erich Frauwallner đã phân loại *PrŚ* và *JPŚ* là gần đây nhất trong ba thời kỳ.[8] Trong khi quan sát rằng *PrŚ* không phải là một sự biên soạn có hệ thống và "bao gồm một phần, tất cả hầu như độc lập với nhau và hoàn chỉnh", ông nói rằng tác giả của nó, Vasumitra, "thực hiện một nỗ lực hoàn toàn bề ngoài để hợp nhất tất cả những thành tựu quan trọng nhất đã đạt được cho đến thời đại của ông vào một tác phẩm".

---

[5] Bu-ston, *History of Buddhism* (*Lịch sử Phật giáo*). Tr. của Obermiller, E (Heidelberg, 1931–1932), I; 49.

[6] *MPPU*, 70b.

[7] *MPPU*, 752b. Nếu những mẩu thông tin này trong *MPPU* được coi là nội suy của người dịch, Kumārajīva, như một số học giả nêu ra (ví dụ, Lamotte,E; *cf.* Lamotte (1970), 203 f.) thì chúng ta phải tính colophon - đề ngày 379 CE và được gắn vào tập thứ 24 của bản dịch cũ hơn của *JPŚ* - là phần đề cập sớm nhất của trong bảy văn bản này, với **Aṣṭa-skandhaka* (= *JPŚ*) như thân và sáu chân. (*T.*1543, 887a).

[8] Frauwallner, 14.

Đây hẳn là lý do chính để ông phân loại nó là một trong hai cái gần đây nhất. Tuy nhiên, giả định này về tất cả các phần được viết bởi Vasumitra một mình là điều đáng nghi ngờ (xem bên dưới). Đối với *JPŚ* - với tư cách là nhà nhận định Ấn Thuận nhận xét khá đúng - thời gian biên soạn của nó không thể quá muộn khi xét đến thực tế rằng chính văn bản này đã thiết lập cơ bản các học thuyết dứt khoát của trường phái Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*).[9]

Hơn nữa, câu hỏi về (các) văn bản nào đã được vay mượn hoặc bị ảnh hưởng bởi (các) văn bản nào khác - và cũng liên quan đến hai văn bản nhất định, vốn đã ảnh hưởng đến văn bản nào trước - là điều có thể tranh cãi.

Hơn nữa, chúng ta không thể đơn giản cho rằng một văn bản thể hiện các học thuyết có hệ thống hoặc phát triển hơn nhất thiết phải muộn hơn một văn bản thể hiện ngược lại - sự khác biệt về năng khiếu trí tuệ và tầm cỡ, quan điểm cá nhân, v.v., của các tác giả phải được xem xét. Một ví dụ về học thuyết Nhất thiết hữu bộ đã phát triển là ba vô vi *(asaṃskṛta)*; nhưng điều đáng chú ý là trong khi tất cả ba đều được đề cập trong *DSŚ* thì chỉ có hai được đề cập trong *JPŚ* (xem bên dưới).

Cuối cùng, thậm chí cả ba luận thuyết - *DSŚ*, *SgPŚ* và *PjŚ*, thường được coi là sớm nhất - cho thấy dấu hiệu rõ ràng về ảnh hưởng từ *PrŚ* và *JPŚ* trong các phiên bản còn tồn tại của chúng, và ở mức độ đó không thể được coi là các nguồn sớm hơn cho hai chuyên luận này theo cách hiểu đơn giản và thuần túy. Có nhiều khả năng là tất cả bảy bản văn, trước khi chúng được kết hợp một cách đúng đắn thành các văn bản chính tạng của Nhất thiết hữu bộ, tức là "được giải thích", đều có nguồn gốc từ tài liệu của các nguồn nghiên cứu *A-tỳ-đạt-ma* cổ xưa phổ biến cho tất cả các trường phái.[10] Theo đó, việc phân kỳ các văn bản tương đối phát triển hơn một phần vẫn là việc chủ quan. Trong trường hợp này, chúng tôi muốn phân loại bảy bộ luận một cách đơn giản hơn thành hai nhóm lớn:

> i. Ba văn bản liên quan đến chúng mà chúng tôi có cơ sở khách quan hơn để phân loại chúng sớm nhất - và điều này dù sao cũng là sự đồng thuận về quan điểm giữa hầu hết các học giả;

[9] *Study,* 115. Xem bên dưới.
[10] Xem *Study,* 179 f.

ii. Những luận thuyết khác có tính chất phát triển hơn hoặc có thể được xác định theo cách khác là tiếp theo ba luận thuyết trước đó.

4.1.1. Các bộ luận thời kỳ đầu

Trong số các văn bản Chính tạng này, *DSŚ, SgPŚ* và *PjŚ* thuộc về thời kỳ này. Chúng đều thể hiện những đặc điểm tương tự như các bài giảng "lợi ích bất thiện pháp" trong *Kinh tạng* (*sūtra-piṭaka*) (xem *phần trên,* § 1.1.2), và nói chung là thể hiện rất ít sự tổ chức và cách trình bày học thuyết. Cũng không có định nghĩa rõ ràng hoặc việc thiết lập luận điểm tất cả pháp hiện hữu (*sarvāstitva*). Hơn nữa, theo truyền thống, đáng chú ý là ba bản văn này được cho là của những đệ tử trực tiếp của đức Phật. Chúng ta có thể lưu ý ở đây rằng truyền thống Nhất thiết hữu bộ liệt kê ba bản văn này theo tên cùng nhau như một phần của *tạng A-tỳ-đạt-ma* (*abhidharma-piṭaka*) (xem bên dưới § 4.1.1.2).

4.1.1.1. *Dharmaskandha-śāstra* (*DSŚ*)

Theo truyền thống Trung Quốc, bộ luận này được Huyền Trang dịch đầy đủ (*T.*1537), được Maudgalyāyana biên soạn, nhưng các truyền thống tiếng Phạn và Tây Tạng[11] gán nó cho Śāriputra. Các đoạn tiếng Phạn tồn tại, tổng cộng 22 danh mục được đánh số. *DSŚ* bắt đầu bằng một tự mẫu *(mātṛkā)* - được đưa ra một bản tóm tắt (*uddāna*) - của các chủ đề được thảo luận. Những chủ đề này được lấy ra và bình luận theo từng vấn đề một, tuần tự. Trong mỗi phần trình bày, một đoạn kinh đi trước phần bình luận theo từng mục. Sau đây là một ví dụ từ "chương về bốn chân lý thánh":[12]

> Một thời, đức Thế Tôn ngự ở Vārāṇasī (Banāras) tại vườn Nai của Ṛṣipatana. Lúc bấy giờ, đức Thế Tôn đã nói với các Tỳ-khưu: "Đây là chân lý cao cả về bất toại nguyện (*duḥkha*). Nếu một người áp dụng tâm đúng cách vào pháp như vậy chưa từng được nghe trước đây, chắc chắn con mắt, kiến thức, trí tuệ (*vidyā*), sự nhận rõ (*buddhi*) sẽ khơi dậy. Đây là chân lý cao quý về sự khởi nguồn của các điều bất toại nguyện… Về bốn chân lý cao quý này, bởi vì Ta đã chuyển ba phần với mười

[11] *Vy,* 11; Bu-ston, I, 49.
[12] *DSŚ*, 479b–482a.

hai phương diện… Lúc đó, Đại Phạm thiên (*Mahābrahma*), đã nghe về điều này, vui mừng".

Ở đây nó kể lại sự kiện chuyển pháp luân. Vì vậy nó được đặt tên là *Kinh chuyển pháp luân* (*Dharmacakrapravartana-sūtra*). Lúc bấy giờ, năm vị Tỳ-khưu và 80.000 vị Thiên sau khi nghe bài pháp, hoan hỷ và tin thọ.

(Ngay sau khi trích dẫn kinh, phần bình luận tiếp theo:)

Thế nào là sự thật cao thượng và không thỏa mãn? Sự sinh ra này là bất toại nguyện… Nói tóm lại, toàn bộ năm uẩn bị chấp mắc đều không thỏa đáng. Sinh ra là gì - bất toại nguyện? …

Vì lý do gì mà việc sinh nở được cho là không đạt yêu cầu? …

Thế nào là sự không hài lòng về tuổi tác? …

(Sau khi bình luận từng thuật ngữ then chốt liên quan đến chân lý đầu tiên được mô tả trong đoạn *kinh,* nó tiếp tục giải thích về ba chân lý còn lại theo cách tương tự.)

Các chủ đề giáo lý được thảo luận trong 21 chương của văn bản này được chia thành ba phần sau đây:

I. 1. Yếu tố tu tập (*śikṣā-pada)*, 2. Các yếu tố Nhập lưu (*srotaāpatty-aṅga)*, 3. Niềm tin (*avetya-prasāda)*, 4. Quả tâm linh (*śrāmaṇya-phala*), 5. Đạo (*pratipad)*, 6. *Dòng dõi thánh thiện (ārya-vaṃśa)*, 7. Bốn tinh tấn (*samyak pradhāna*), 8. Bốn thần túc (*ṛddhi-pāda)*, 9. Bốn niệm xứ (*smṛtyupasthāna)*, 10. Bốn thánh đế (*ārya-satya)*, 11. Thiền (*dhyāna)*, 12. Bốn tâm vô lượng (*apramāṇa)*, 13. Vô sắc (*ārūpya)*, 14. Định (*samādhi-bhāvanā)*, 15. Bảy yếu tố giác ngộ (*bodhyaṅga)*

II. 1. Vi tế (*kṣudra-vastuka)*

III. 1. Ngũ căn (*indriya)*, 2. Xứ (*āyatana)*, 3. Uẩn (*skandha)*, 4. Đa giới (*bahu-dhātu)*, 5. *Duyên sinh* (*pratītya-samutpāda)*

Các tính năng sau đây đáng chú ý:

(a) Các chủ đề được thảo luận là những chủ đề liên quan đến thực hành tâm linh (I.) và các khái niệm giáo lý là mối quan tâm của kinh điển (III.). Sự nhấn mạnh vào thực hành có thể được phân biệt từ thực tế rằng luận thuyết bắt đầu bằng việc thảo luận về việc thực

hành năm giới (*pañca-śīla*) và mười con đường thiện xảo (*kuśala-karmapatha*), tiếp theo là các yếu tố dẫn đến quả thánh Nhập lưu (śrotaāpatti), niềm tin (*prasāda*), quả vị Sa-môn (śrāmanya-*phala*), v.v.. Khi nhập dòng, nó cố gắng vạch ra con đường tiến bộ tâm linh và tóm tắt như sau:

[Người ta phải bắt đầu bằng cách tham dự và tôn vinh các chân nhân (*satpuruṣa*)]. Nếu có thể tham dự và tôn vinh các chân nhân thì người ta có thể lắng nghe chánh pháp. Sau khi nghe chánh Pháp, người ta mới có thể hiểu đúng (*yoniśas*) ý nghĩa thâm sâu của nó. Sau khi hiểu đúng ý nghĩa sâu xa của nó, người ta có thể tiến hành thực hành pháp mạnh mẽ (*dharmānudharma*). Sau khi thực hành mạnh mẽ các pháp (*dharmānudharma*), người ta sau đó có thể nhập vào sự hoàn hảo (*samyaktvāvakrānti*), [tức là đạt được quả thánh Nhập lưu].[13]

(b) Tất cả các bình luận đều dựa trên một đoạn *kinh* cụ thể, thể hiện phong cách phân tích (*vibhaṅga)* trong *Kinh tạng* (*sūtra-piṭaka*). (Xem ví dụ, trích dẫn ở trên).

(c) Sự phân loại các pháp của nó là theo xứ (*āyatana*), uẩn (*skandha*) và giới (*dhātu*), việc thảo luận về mỗi điều này tạo thành một chương riêng biệt (tức là Chương 18, 19, 20). Nhưng chính trong Chương Uẩn (*Skandha*), chúng ta thấy sự liệt kê rõ ràng của tất cả các pháp hữu vi của Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) qua năm uẩn, như sau:

NĂM UẨN

Sắc uẩn (*skandharūpa*): Sắc (*rūpa*), bao gồm bốn đại nguyên tố và vật chất phái sinh.

Thọ uẩn (*skandhavedanā*): Cảm giác (*vedanā*), được chia thành nhiều loại. *Tưởng uẩn* (*saṃjñā-skandha*): Tri giác (*saṃjñā*) được đề cập ngắn gọn để được hiểu tương tự như trường hợp của cảm giác.

Hành uẩn (*saṃskāra-skandha*): dính liền: tác ý (*cetanā*) v.v. cho đến tất cả kiến thức (*jñāna*), quan điểm (*dṛṣṭi*) và hiện quá hành uẩn (*abhisamaya saṃskāra-skandha*) rời rạc: đạt được (*prāpti*), v.v. cho đến văn thân (*vyañjana-kāya).*

[13] *DSŚ*, 459c.

Thức uẩn (*vijñāna-skandha*): Nhận thức (*vijñāna*) được đề cập ngắn gọn để được hiểu tương tự như trường hợp của cảm giác.

(d) Có rất ít sự tổ chức và hệ thống hóa các cuộc thảo luận.

(e) Mặc dù không có nỗ lực nào để thiết lập luận điểm của các nhà Nhất thiết hữu bộ, nhưng hàm ý của nó khá rõ ràng - tất cả sự phân tích đều liên quan đến quá khứ, hiện tại, tương lai. Vì vậy, nhãn căn (*cakṣur-indriya*) được giải thích rằng con mắt (*cakṣus*) "đã thấy, đang thấy và sẽ thấy sắc (*rūpa*), và con mắt (*cakṣus*) không tham gia (*tat-sabhāga*)"; v.v..

(f) Nó liệt kê con mắt của sự tồn tại trung gian (*antarā-bhava*) - một học thuyết riêng biệt của Nhất thiết hữu bộ.

(g) Trong cuộc thảo luận về sắc vô biểu (*avijñapti)* không được đề cập đến.

(h) Một số khái niệm giáo lý tương đối tiên tiến – chẳng hạn như 98 tùy miên (*anuśaya)* – được đổi mới bởi *JPŚ* và sự phân loại các tâm và tâm sở (*citta-caitta*), bất tương ưng hành (*viprayukta-saṃskāra)* và vô vi (*asaṃskṛta*) được tìm thấy trong *PrŚ* – được bao gồm trong văn bản này.[14] Tất cả ba vô vi (*asaṃskṛta*) đều được đề cập.[15] Những giải thích về bốn quả thánh Sa-môn (*śrāmaṇya – phala*) dường như cũng được lấy từ *PjŚ*.[16]

Những đặc điểm này gợi ý rằng *DSŚ* đại diện cho loại *A-tỳ-đạt-ma* cổ xưa nhất của Nhất thiết hữu bộ, rõ ràng vẫn còn chịu ảnh hưởng của các bộ *A-tỳ-đạt-ma*. Việc lược bỏ vô biểu sắc (*avijñapti-rūpa*) gợi ý rằng văn bản này có lẽ thuộc về thời kỳ trước khi chủ đề này được tranh luận sôi nổi giữa các trường phái *A-tỳ-đạt-ma.* Tuy nhiên, (h) gợi ý rằng phiên bản hiện tại phải được sửa đổi sau đó dưới ảnh hưởng của hai văn bản kinh điển quý giá nhất - *JPŚ* và *PrŚ*[17] - và có lẽ một bộ luận thuộc chân (*pāda*) khác sau đó.

4.1.1.2. *Samgītiparyāya-śāstra* (*SgPŚ*)

Bản dịch tiếng Hán (*T.*1536) của Huyền Tráng cho rằng Śāriputra là tác giả của nó, nhưng truyền thống tiếng Phạn và Tây

[14] *Cf. Study,* 125 ff.
[15] *DSŚ,* 504c, 501a, v.v..
[16] Xem 131 f.; *MVŚ*, 337c.
[17] Xem *Study,* 131 f.

Tạng[18] gán nó cho Mahākauṣṭhila. Chỉ một đoạn trong tiếng Phạn tồn tại. Văn bản này là bài bình luận về *Saṃgīti-sūtra* (*T.*9, *Dīgha-nikāya,* số 33) về cơ bản là một tự mẫu *(mātṛkā)* có mục đích thu thập các giáo lý rải rác của đức Phật, được trình bày dưới dạng số lượng. *SgPŚ* đi theo dạng này.

Như lời giải thích bình luận có lẽ phải đi kèm những chủ đề học thuyết ngắn gọn, được liệt kê từ thời đức Phật, *SgPŚ* - một bài bình luận trực tiếp về *Saṃgīti-sūtra* với hình thức được giới hạn - có thể được coi là đại diện cho kết quả của sự phát triển *A-tỳ-đạt-ma* (*abhidharma*) sớm nhất cùng thời với Kinh tạng (*sūtra-piṭaka)*. Yin Shun, dựa trên ba lý do sau đây, kết luận rằng *SgPŚ* phải được sáng tác tiếp theo *DSŚ*:[19]

(i) Có nhiều chỗ mà những lời giải thích được nói rõ ràng là "như đã được giải thích trong *Pháp uẩn luận (Dharmaskandha-śāstra).*"[20] Cũng có một cách giải thích - chẳng hạn như trong ba tâm niệm bất thiện (*akuśalavitarka)*[21] - mà nội dung đều giống như vậy trong *DSŚ*.

(ii) *SgPŚ* dựa trên *Saṃgītiparyāya-sūtra* của *Trường A-hàm* (*Dīrghāgama*), nhưng giống như *DSŚ*, nó cũng áp dụng giáo lý của 62 giới (*dhātu*) được tìm thấy trong *Bahudhātuka-sūtra* của *Trung A-hàm* (*Madhyamāgama*) (*T.* 1, số 26).

(iii) Bộ luận (*śāstra*) này đề cập đến những cách giải thích khác nhau - "đôi khi" (有說),[22] "một số giải thích như vậy" (有作是說, hữu tác thị thuyết)[23] - cho thấy rằng vào thời điểm biên soạn nó, các học thuyết *A-tỳ-đạt-ma* (*abhidharma*) đang dần bước vào giai đoạn có những quan điểm khác nhau được phát triển bởi các trường phái *A-tỳ-đạt-ma* khác nhau.

---

[18] *Vy,* 11; Bu-ston, *loc. cit.*

[19] *Study,* 134 f.

[20] *SgPŚ*, 369c, 370a, 378b, 378c, 384a, 388a, 400b, 430b, 441a - tổng cộng có 14 lần xuất hiện.

[21] *SgPŚ*, 377b–378a.

[22] *SgPŚ*, 379a, 380c, 383c, 426a, 426b, 430b, 443c.

[23] *SgPŚ*, 387c.

Người ta cũng có thể xem xét việc sử dụng các bộ đôi và bộ ba và phân tích tứ bội như gợi ý thêm về một phương pháp luận *A-tỳ-đạt-ma* tương đối phát triển. Tuy nhiên, những đặc điểm như vậy cũng có thể được tích lũy do kết quả của việc sửa đổi văn bản theo thời gian. Hơn nữa, nó được lưu ý trong mối liên hệ này rằng khi nói về tự mẫu *(mātṛkā)* (= *abhidharma*), Tôn giả Saṃghabhadra liệt kê ba văn bản này theo thứ tự sau: *SgPŚ*, *DSŚ*, *PjŚ*.[24] Tương tự như vậy trong *Mūla-Sarvāstivāda-vinaya-kṣudraka-vastu* và *Truyện vua A-dục (Aśokāvadāna)* (xem *phần trên,* § 1.1.2. *d*). Thứ tự liệt kê này có thể ám chỉ truyền thống Nhất thiết hữu bộ về niên đại tương đối của ba văn bản.

4.1.1.3. *Thi thiết luận* (*Prajñapti-śāstra*) (*PjŚ*)

Phổ Quảng (*Pu Guang*) phân nhóm văn bản này cùng với *SgPŚ* và *DSŚ* là những tác phẩm vào thời đức Phật. Ông mô tả văn bản này, được cho là bao gồm 18.000 khổ thơ, dành cho Mahā-kātyāyana (xem ở trên, § 4.1),[25] trong khi *MPPU*, cũng như tiếng Phạn và tiếng Tây Tạng, cho Mahā-maudgalyāyana là tác giả.[26] Đây là bản văn duy nhất không được Huyền Trang dịch. Bản dịch tiếng Hán (*T*.1538) được thực hiện vào đầu thế kỷ 11 bởi Pháp Hựu (*Dharmarakṣita*) và Wei-jing là bản dịch một phần, có chứa chương được gọi là *Kāraṇa-prajñapti*.

Bản dịch tiếng Hàn Quốc đề cập đến phần lồng ghép lưu ý rằng phần đầu tiên có tên là *Loka-prajñapti,* bản gốc tiếng Phạn của nó không còn tồn tại.[27] *MPPU* ghi lại truyền thống rằng phần thứ ba của sáu phần (= sáu feet) *abhidharma,* có tựa đề *Loka-prajñapti* (= *PjŚ*), gồm có tám chương. Do đó, có vẻ như phiên bản tiếng Tây Tạng còn tồn tại, bao gồm *Loka-prajñapti* (*'jig rten bshag pa*), *Kāraṇa-prajñapti* (*rgyu gdags pa*) và *Karma-prajñapti* (*las gdags pa*),[28] cũng chỉ là bản dịch một phần.

Truyện vua A-dục (Aśokāvadāna) giải thích *mātṛkā-piṭaka* (= *tạng A-tỳ-đạt-ma* (*abhidharma-piṭaka*)) bao gồm:

---

[24] *T*.29, 330b.

[25] *T*.41, 8b–c.

[26] *T*.25, 70a, *Vy,* 11.

[27] T 26, 514a.

[28] Bắc Kinh No. 5587–5589.

> Bốn niệm xứ (*smṛtyupasthāna*)... *praṇidhi-jñāna-samādhi,* pháp một tăng dần (* *ekottara*), một trăm lẻ tám phiền não, sự giải thích (記) về thế giới, sự giải thích về xiềng xích, sự giải thích về nghiệp, những lời giải thích về *định, trí tuệ,* v.v."[29]

Tôn giả Saṃghabhadra đưa ra mô tả tương tự về *mātṛkā*:

> Như Tôn giả Mahākāśyapa nói: "*Mātṛkā* ám chỉ điều gì? Bốn niệm xứ (*smṛtyupasthāna*), v.v. cho đến con đường bát chánh đạo… cũng như *Saṅgīti-paryāya, Dharma-skandha* và *Prajñapti[-śāstra].* Tất cả những điều tương tự như vậy được gọi chung là tự mẫu *(mātṛkā)*".[30]

So sánh hai mô tả trên và xem xét thông tin thu thập được từ *MPPU,* Ấn Thuận kết luận rằng ban đầu *PjŚ* phải lấy chương đầu tiên - mối quan tâm giáo lý chính của nó - làm tiêu đề chung, và rằng *Loka-prajñapti, Kāraṇa-prajñapti, Karma-prajñapti, Saṃyojana-prajñapti, Samādhi-prajñapti* và *Prajñāp rajñapti* chắc hẳn đã tạo thành tựa đề trong tám chương của nó.[31] Về tựa đề ban đầu của nó, có thể lưu ý thêm rằng phiên bản tiếng Hán cổ hơn của *Vibhāṣā* (*T.*28, no.1546) trích dẫn bản luận này (**Loka-prajñapti-sūtra*) hai lần,[32] bên cạnh tựa đề (**Prajāpti-śāstra*).[33]

PjŚ được trích dẫn 135 lần trong *MVŚ*. Nội dung của những trích dẫn này chủ yếu liên quan đến các học thuyết vũ trụ học, năng lực siêu nhiên và đặc biệt học thuyết về nghiệp báo. Điều này phù hợp với những đặc điểm chung của *Trường A-hàm* (*Dīrghāgama*), theo truyền thống Nhất thiết hữu bộ, dành cho những người truyền đạo[34] và nhằm mục đích đáp ứng nhu cầu của tâm lý bình dân. Một học giả tin rằng rất có thể nó có nguồn gốc từ *shi-ji-jing* (*T.*30, 世記經, *Thế ký kinh* "giải thích về thế giới" = *Loka-prajñapti*?[35]) của

---

[29] T 50, 113c.

[30] *Ny,* 330b.

[31] *Study,* 138 f.

[32] *T.*28, No. 1546, 45c, 47b.

[33] *T.*28, 137b, 137c.

[34] *Cf.* Dharmajoti, KL, "*Mahāpadāna-suttanta* và dòng truyền thừa tâm linh của đức Phật". Trong *Tạp chí Nghiên cứu Phật giáo Sri Lanka,* tập I (Colombo, 1987), 190 ff.

[35] *MPPU*, 70a, in note speak shere of the *Lou-tan-jing*, 樓炭經. Tiếng Phạn có thể là

Trường A-hàm (*Dīrghāgama*) và *Lập thế luận* (*T.*1644) đề cập đến vũ trụ học Phật giáo.

Tuy nhiên, Ấn Thuận cho rằng nó đã phát triển học thuyết của mình từ nhiều nguồn kinh điển cổ xưa khác nhau liên quan đến các chủ đề vũ trụ học tạo thành một mối quan tâm giáo lý chung trong các trường phái Phật giáo khác nhau vào thời điểm đó; và tùy thuộc vào trường phái, những lời giải thích như vậy sẽ được biên soạn theo nhiều cách khác nhau, dưới dạng kinh (*sūtra)* hoặc luận (*śāstra*). Chẳng hạn, ông chỉ ra rằng Trưởng lão bộ cũng thảo luận về các chủ đề vũ trụ tương tự mặc dù nó không có *kinh* tương ứng với *shi-ji-jing* của Trung Quốc.[36]

Có vẻ như, bên cạnh Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*), các trường phái/ dòng truyền thừa khác chẳng hạn như Phân biệt thuyết bộ (*Vibhajyavāda*) và Độc tử bộ (*Vātsīputrīya*) cũng tôn trọng *PjŚ*. Cuộc thảo luận sau đây trong *MVŚ* được trích dẫn bởi Ấn Thuận như chỉ dẫn về điều này:[37]

> Các nhà Độc tử bộ (*Vātsīputrīya*) và Phân biệt thuyết bộ (*Vibhajyavādin*) có ý định cho rằng âm thanh đó là quả báo (từ nghiệp báo).
>
> **Câu hỏi:** Trên cơ sở thẩm quyền nào (*pramāṇa*) họ đưa ra tuyên bố như vậy?
>
> **Đáp:** Dựa vào lời nói cao quý. Như *Prajñapti-śāstra* nói: … Trên cơ sở giải thích này, họ cho rằng âm thanh là quả báo.

Cũng có những nơi trong *MVŚ* nơi mà những lời giải thích do *PjŚ* đưa ra đã được chấp nhận một cách khó khăn hoặc bị bác bỏ, điều này một lần nữa gợi ý rằng văn bản đó không chỉ thuộc về Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*). Một sự bác bỏ như vậy liên quan đến bản chất của vô minh (*avidyā*):

> *Prajñapti-śāstra* nói: "Ý nghĩa là gì? Tất cả các phiền não trong quá khứ." Nó không nên nói như vậy. Nói như vậy sẽ có nghĩa

---

**lokotthāna-sūtra* hoặc **loka-sthāna-sūtra - cf.* Tựa đề được ghi trong *MPPU* như là 分別世處, trong đó 處 có thể dịch là *sthāna.*

[36] *Study,* 140 f.

[37] *Cf. MVŚ*, 336c–337a, 612c. Xem *Study,* 143.

là từ bỏ bản tính nội tại. Đúng hơn, nó nên nói: "Vô minh là gì? Đó là giai đoạn của phiền não trong quá khứ."[38]

Ấn Thuận tin rằng sau tác phẩm *MVŚ* văn bản này được công nhận là một trong sáu túc luận (*pāda-śāstra*) của trường phái Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*).[39]

Tóm lại, giống như *DSŚ* và *SgPŚ*, *PjŚ* cũng được đặc trưng bởi cách trình bày có cấu trúc đơn giản và khá lỏng lẻo dựa trên các đoạn *kinh*. Điều này, cùng với thực tế là các truyền thống của các bản văn Nhất thiết hữu bộ (*Truyện vua A-dục (Aśokāvadāna), Mūla Sarvāstivāda-vinaya* và *Ny*) và của Huyền Trang (thông qua Phổ Quảng) đồng ý gộp ba bản văn lại với nhau, cho thấy rằng *PjŚ*, giống như hai bản văn kia, có thể được tính trong số các bản văn *A-tỳ-đạt-ma* đầu tiên.

Tuy nhiên, không giống như *DSŚ* và *SgPŚ*, nó không mang tính giải thích nhiều lắm, mở rộng các thuật ngữ và khái niệm của các đoạn *kinh* được trích dẫn, sử dụng chúng làm cơ sở cho cuộc thảo luận về các mối quan tâm giáo lý khác nhau đang được phát triển vào thời điểm đó. Một ví dụ rõ ràng về đặc điểm này là trong nghiệp thi thiết (*Karma-prajñapti)* sử dụng *Tư niệm kinh* (*Sañcentanīya-sūtra*) làm cơ sở để thảo luận về việc phát triển các học thuyết về nghiệp.[40]

4.1.2. Các văn bản phát triển hơn sau này

Ngược lại với ba bộ luận trên, bốn bộ luận còn lại rõ ràng được phát triển hơn về mặt tổ chức và các khái niệm học thuyết. Hơn nữa, một khác biệt không thể chấp nhận được, tất cả chúng đều chứa đựng những học thuyết bộ phái có thể được coi là cụ thể theo các nhà Nhất thiết hữu bộ. Ngoài ra, về quyền tác giả, tất cả các truyền thống đều đồng ý mô tả chúng với các bậc thầy *A-tỳ-đạt-ma* sau thời đức Phật. Bảng liệt kê sau đây chỉ phản ánh niên đại tương đối có thể xảy ra của bốn luận thuyết này.

4.1.2.1. *Thức thân luận* (*Vijñānakāya-śāstra)* (*VKŚ*)

[38] *MVŚ*, 119a.

[39] *Study,* 144.

[40] Xem Aohara N, '業施設論の構造' ('Cấu trúc của Karmaprajñapti'). Trong: *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū,* tập LVII, số 2. March2009, 938ff.

Bản dịch tiếng Hán ghi tác giả là "Đề-bà thiết-ma" (提婆設摩), phù hợp với truyền thống tiếng Phạn - *Devaśarman*.[41] Theo Phổ Quảng, ông sống khoảng 100 năm kể từ khi đức Phật nhập diệt, điều này có vẻ đáng tin cậy (xem *ở trên,* § 3.1). Về mặt học thuyết, đây là một bản văn Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) được đánh giá cao, được *MVŚ* trích dẫn 39 lần, bao gồm sáu chương (*skandhaka)*, các cuộc thảo luận tập trung vào sáu thức:

I. *Maudgalyāyana-skandhaka:* Mục-kiền-liên uẩn

II. *Pudgala-skandhaka*: Nhân uẩn (*pudgalavāda*)

III. *Hetu-pratyaya-skandhaka:* Nhân duyên uẩn

IV. *Ālambana-pratyaya-skandhaka:* Cảnh duyên uẩn

V. *Kṣudraka* - (hoặc *Saṃkīrṇa*-) *pratyaya-skandhaka:* tiểu (hoặc tạp-) duyên uẩn

VI. *Samanvāgama-skandhaka:* thành tựu uẩn

Khi bác bỏ quan điểm hiện tại duy nhất của các nhà Phân biệt thuyết luận (*Vibhajyavādin*), chúng ta thấy cách sử dụng rõ ràng của bộ máy logic tương tự như bộ máy được tìm thấy trong bản Pāli của *Kathāvatthu*.

I. Mục-kiền-liên uẩn *(Maudgalyāyana-skandhaka)* là sự bác bỏ lời khẳng định của Śramaṇa Maudgalyāyana rằng "quá khứ tương lai thể hiện tồn tại; hiện tại và vô điều kiện tồn tại." Các lập luận của Devaśarman ở đây đã được thảo luận ở trên (§ 3.3.1). Lý lẽ duy nhất được đưa ra bởi Maudgalyāyana khi bảo vệ điều này là có thể có một suy nghĩ (*citta*) không có đối tượng, vì vậy mà quá khứ và tương lai, mặc dù không tồn tại, có thể đóng vai trò là đối tượng của nhận thức.[42]

II. Nhân uẩn *(Pudgala-skandhaka)* bác bỏ các nhà Nhân luận (*Pudgalavādin*) gồm Độc tử bộ (*Vātsīputrīya*) và Chính lượng bộ (*Sāmmitīya)*, những người khẳng định: "Trong ý nghĩa chân thật và tuyệt đối, nhân (*pudgala*) có thể nhận thức được (*upalabhyate*), có thể thực hiện được (*sākṣātkriyate*), tồn tại (*saṃvidyate/ vidyamāna/ dṛśyate*? 現有, hiện hữu) và được quan sát kỹ (*saṃdṛśyate,* 等有;

[41] *Vy,* 11.

[42] *VKŚ*, 535a.

đẳng hữu),[43] do đó chắc chắn là nhân (*pudgala*)." Cụm từ này có thể so sánh với cụm từ trong *Kathāvatthu* trong một bài bác bỏ tương tự về nhân (*puggala*): *sacikaṭṭha-paramaṭṭhena puggalo upalabbhati.* Sau đây là minh họa cho phương pháp bác bỏ phần thứ nhất của luận cứ của tác giả:

1. Đề xuất của các nhà Nhân luận (*Pudgalavādin*) đã nêu: Theo đúng nghĩa và tuyệt đối, nhân (*pudgala)* có thể nhận thức được, có thể thực hiện được, tồn tại và được quan sát rõ ràng. (= *p*).
2. Các nhà chủ trương tính không (*Śūnyatāvādin* = *Sarvāstivādin*) tìm kiếm sự xác nhận với đối thủ về việc đối thủ chấp nhận các phát biểu trong *kinh*: Liệu bạn có nói rằng *kinh* đã dạy đúng rằng năm cảnh giới địa ngục (*naraka-gati*), v.v. - được thiết lập một cách dứt khoát mà không có sự nhầm lẫn, rằng mỗi cảnh giới (*gati*) tồn tại một cách riêng biệt? (= *s*).
3. Các nhà chủ trương Nhân luận (*Pudgalavādin*): Đúng vậy.
4. Các nhà chủ trương tính không (*Śūnyatāvādin*) tìm kiếm sự xác nhận thêm: Bạn có nói rằng có ai đó (tức là *pudgala* của bạn) chết trong cõi tồn tại địa ngục (*naraka-gati*) và tái sinh vào cõi tồn tại của loài thú vật (*tiryag-gati*) không? (= *trang* 1).
5. Các nhà chủ trương Nhân luận (*Pudgalavādin*): Đúng vậy.
6. Các nhà chủ trương tính không (*Śūnyatāvādin*): Nhận ra thất bại của bạn (汝聽墮負 - *cf. Kathāvatthu*: *ājānāhi niggahaṃ*)! Dành cho: *s* ⊃ ~ *p* 1, và *p* 1 ⊃ ~ *s.*
7. Các nhà chủ trương Nhân luận (*Pudgalavādin*): Chúng tôi xác nhận *trang* 1.
8. Các nhà chủ trương tính không (*Śūnyatāvādin*): Bạn có nói rằng đó là cùng một người (彼即是彼; *sa eva saḥ*) - người chết và người tái sinh? (= *p* 2).
9. Các nhà chủ trương Nhân luận (*Pudgalavādin*): Không. (~ trang 2).
10. Các nhà chủ trương tính không (*Śūnyatāvādin*): Nhận ra thất bại của bạn! Đối với: *p* 1 ⊃ *trang* 2; ~ *p* 2 ⊃ ~ *tr* 1.

[43] 諦義勝義，補特伽羅可得可證現有等有；故定有補特伽羅.

11. Các nhà chủ trương tính không (*Śūnyatāvādin*): Bạn có nói rằng đó là một người khác nhau trong mỗi trường hợp không?

12. Các nhà chủ trương Nhân luận (*Pudgalavādin*): Sự khác biệt của nó (= *p* 3) (được đưa ra như một câu trả lời được đoán trước).

13. Các nhà chủ trương tính không (*Śūnyatāvādin*): Bạn có nói rằng chúng sinh địa ngục bị tiêu diệt và chúng sinh khác biệt là sinh vật và là động vật không? (= *p* 4).

14. *Pudgalavādin:* Không. (~ *p* 4).

15. Các nhà chủ trương tính không (*Śūnyatāvādin*): Nhận ra thất bại của bạn! Đối với: *p* 3 ⊃ *trang* 4; ~ *tr* 4 ⊃ ~ *tr* 3.

16. *Pudgalavādin:* Có thể thực hiện được dù chúng khác nhau hay giống nhau (= *p* 5) (được đưa ra như một câu trả lời được đoán trước).

17. Các nhà chủ trương tính không (*Śūnyatāvādin*): Bạn có nói rằng tính không thể diễn đạt tương tự về danh tính hoặc sự khác biệt cũng áp dụng cho con người trong trang 1 của bạn không? (= *p* 6).

18. *Pudgalavādin:* Không. (~ *trang* 6).

19. Các nhà chủ trương tính không (*Śūnyatāvādin*): Nhận ra thất bại của bạn! Đối với: *p* 5 ⊃ *trang* 6; ~ *tr* 6 ⊃ ~ *tr* 5.

Toàn bộ lập luận có thể được tóm tắt như sau: *p* ⊃ *q*; ~q, do đó ~ *p*. Ở đây, *p* là mệnh đề của đối thủ; *q* là ý nghĩa logic của nó mâu thuẫn với giáo lý kinh điển hoặc logic. Lưu ý rằng *p* 2 ở trên là thuyết thường hằng (*śvāśvata-vāda*) và *p* 3 là thuyết đoạn diệt (*uccheda-vāda*), cả hai đều mâu thuẫn với lời dạy của đức Phật.

Một ví dụ khác về hàm ý mâu thuẫn như vậy liên quan đến câu hỏi liệu kết quả của những trải nghiệm thú vị và không thú vị có phải là do tự mình gây ra hay không? Các nhà tính không cho rằng luận điểm của đối thủ về một con người thực sự nhất thiết phải ngụ ý rằng chúng là do tự gây ra (*svayaṃ-kṛta*) hoặc do người khác gây ra (*para-kṛta*).

Tuy nhiên, cả hai lựa chọn đều bị kinh (*sūtra*) bác bỏ cực đoan, một phương án ngụ ý thường kiến luận (*śvāśvata-vāda*), phương án

kia ngụ ý đoạn kiến luận (*uccheda-vāda*).[44] Pudgala cũng bị bác bỏ trên cơ sở rằng nó không nằm trong đối tượng nhận thức của sáu thức như được đức Phật dạy - sắc (*rūpa*), âm thanh (*śabda*), v.v.. Cũng không thể có thức thứ bảy mà nó là đối tượng.[45]

III – V. Uẩn (*skandhaka*) III đến V đề cập đến học thuyết Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) của bốn duyên (*pratyaya*) - tập trung vào sáu thức:

III. Nhân uẩn *(hetu-skandhaka)* thảo luận về nhân duyên (*hetu-pratyaya)*;

IV. Cảnh uẩn (*ālambana-skandhaka)* thảo luận về cảnh duyên (*ālambana-pratyaya)*;

V. Tạp uẩn *(Samkīrṇa-skandhaka*) thảo luận về sơ duyên (*samanantara-pratyaya)* và thắng duyên (*adhipati-pratyaya).*

VI. Thành tựu uẩn *(Samanvāgama-skandhaka)* thảo luận về thành tựu (*samanvāgama)* và giảm bớt tạm thời (*asamanvāgama)* - một chủ đề có tầm quan trọng trung tâm trong học thuyết Nhất thiết hữu bộ.

4.1.2.2. *A-tỳ-đạt-ma Phát trí luận* (*Jñānaprasthāna-śāstra)* (*JPŚ*)

Tầm quan trọng cơ bản của bộ luận này được thể hiện rõ ràng từ thực tế rằng truyền thống Nhất thiết hữu bộ đã ủng hộ điều này như là "thân" của *A-tỳ-đạt-ma* của họ, trái ngược với sáu "chân", mặc dù điều này không nhất thiết phải theo cách đơn giản ngụ ý rằng việc biên soạn bắt nguồn từ các văn bản "chân" (xem ở trên § 4.1). Bộ bách khoa toàn thư *A-tỳ-đạt-ma Đại Tỳ-bà-sa* (*Abhidharma-mahāvibhāṣā*) có ý định bình luận nó.

Hai bản dịch tiếng Hán của *JPŚ* còn tồn tại; một bản của Huyền Trang dịch (*T.*1544) gồm 20 tập, và một bản trước đó được Saṃghadeva, Zhu-fo-nien và Dharmapriya dịch vào năm 383 CN dưới tựa đề **Aṣṭa-skandhaka* - (/ *Aṣṭa-granthaka* -) *śāstra* (*T.*1543) gồm 30 tập. Điều chỉnh này được mọi truyền thống gán cho Kātyāyanīputra.

---

[44] *VKŚ*, 542bff.; S, ii, 19, 23; *Kathāvatthu,* I, 1, 212; VII, 6, 1.

[45] *VKŚ*, 543bf.

Theo ngày của tác giả, Collett Cox đã đề cập đến *MPPU* cho rằng ông đã sống 100 năm sau đức Phật.[46] Tuy nhiên, *MPPU* thực sự nói rằng 100 năm sau khi đức Phật nhập diệt, đã nảy sinh những tranh chấp về giáo lý giữa các đạo sư vĩ đại dẫn đến hình thành các trường phái được đặt tên riêng biệt. Từ nay về sau, qua sự kế thừa, đến thời của một Bà-la-môn thuộc dòng họ Kātyāyana (= *Kātyāyanīputra*), người biên soạn *A-tỳ-đạt-ma Phát trí luận* (*Jñānaprasthāna-sūtra)* trong tám chương (*skandhaka)*[47] (xem ở trên § 4.1). Theo **Samayabheda-uparacaṇacakra,* Nhất thiết hữu bộ tách khỏi phái Trưởng lão bộ (*Sthaviravāda*) vào đầu thế kỷ thứ 3 sau đức Phật (xem ở trên).

Nếu chúng ta coi đây là thời điểm mà *JPŚ* đã thành lập một cách hiệu quả trường phái riêng biệt Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) thì đây cũng là thời kỳ mà Kātyāyanīputra đã thuộc về. Truyền thống bắt nguồn từ Huyền Trang cũng gán ông vào thế kỷ thứ 3 sau đức Phật.[48] *Tam luận huyền nghĩa* (三論玄義) của Cát Tạng (吉藏) cũng như thế.[49] Chúng tôi tin tưởng Ấn Thuận đã đúng rằng kể từ khi *JPŚ* quyết định thiết lập các học thuyết cơ bản của Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*), ngày biên soạn nó không thể là quá muộn.

Truyền thống của Huyền Trang đặt Kātyāyanīputra vào thế kỷ thứ 3 sau đức Phật có vẻ hợp lý, và điều này sẽ - theo truyền thống Nhất thiết hữu bộ (xem ở trên, § 3.1) - đặt ông vào khoảng năm 150 trước Công nguyên. Quyển *Tự truyện Vasubandhu* của Paramārtha đã đặt ông vào thế kỷ thứ 5 sau khi đức Phật qua đời,[50] rất có khả năng trùng hợp với thời gian biên soạn *MVŚ*.[51]

MVŚ giải thích ý nghĩa tựa đề của bộ luận này, đưa ra hai cách giải thích về *prasthāna*: (i) "xuất phát" hay "khởi động" hay "điểm khởi đầu", (ii) "cơ sở" hay "chỗ đứng":

---

[46] Willemen, C và người khác., *Sarvāstivāda Buddhist Scholasticism* (*Học thuyết Phật giáo Sarvāstivāda*), 221.

[47] *T.*25, 70a.

[48] *T.*51, 889c; T 41, 8c; T, 2b.

[49] *T.*1852, 2b.

[50] *T.*2049. 189a.

[51] *Cf. Study,* 115 f.

Câu hỏi: Tại sao thuật ngữ này được gọi là Phát trí (*jñāna-prasthāna)*?

Trả lời: Mọi trí theo nghĩa tuyệt đối (*paramārthajñāna*) đều xuất phát từ đây; Đây là điểm khởi đầu. Vì thế nó được gọi là Phát trí (*jñāna-prasthāna).*

Hơn nữa, luận thuyết này nên được gọi là Chỗ đứng của kiến thức - tất cả những kiến thức trong ý nghĩa tuyệt đối đều có điều này là nền tảng của chúng; chúng được thiết lập trên điều này. Do đó nó được gọi là Chỗ đứng của kiến thức.

Hơn nữa, [luận] này có khả năng khởi đầu những tri thức vĩ đại nhất; vì các trí tuệ vĩ đại lấy điều này làm đối tượng (*ālambana*) nên nó được gọi là Phát trí (*jñāna-prasthāna).*

Hơn nữa, nó được gọi là Phát trí (*jñāna-prasthāna*) bởi vì, tùy thuộc vào điều này, kiến thức sẽ đạt đến bờ bên kia (tức là trở nên hoàn thiện); không có gì có thể sánh được với điều này trong việc đưa ra đặt tính cụ thể (*sva-lakṣaṇa*) và đặc tính chung (*sāmānya-lakṣaṇa*) của tất cả các pháp.

Hơn nữa, nó được gọi là Phát trí (*jñāna-prasthāna)* bởi vì mọi trí – dù là thế gian (*laukika*) hay siêu việt (*lokottara*) – đều tùy thuộc vào điều này như là nguồn gốc của chúng; nó là cánh cổng tuyệt vời của tri thức.[52]

Toàn bộ luận thuyết được chia thành tám chương chính gọi là *skandhaka*, mỗi chương có nhiều phần gọi là tịch tĩnh (*āśvāsa)* 納息 - được gọi là phạm trù (*varga)* (跋渠) trong **Aṣṭa-skandhaka.* Mỗi phần này bao gồm một chủ đề giáo lý (章), sau đó mỗi phần sẽ được thảo luận dưới các quan điểm giáo lý khác nhau (門). Như vậy, toàn bộ chuyên luận gồm 4 tầng:

I. Chủ đề giáo lý;

II. Các quan điểm học thuyết theo đó một chủ đề được phân tích;

III. Một phần bao gồm các chủ đề giáo lý khác nhau;

IV. Một *skandhaka* (chương) bao gồm nhiều phần khác nhau.

[52] *MVŚ*, 4c.

Tám chương lớn là: 1. Khác; 2. Kẻ trộm; 3. Kiến thức; 4. Nghiệp chướng; 5. Các yếu tố vĩ đại; 6. Các khoa; 7. Chủ đề thiền định; 8. Quan điểm.

Tám chương như sau:

(1) *Saṃkīrṇaka,* có tám phần;

(2) *Samyojana,* có bốn phần; (3) *Jñāna,* có năm phần;

(4) *Karman,* có năm phần; (5) *Mahābhūta,* có bốn phần;

(6) *Indriya,* có bảy phần; (7) *Samādhi,* có năm phần;

(8) *Dṛṣṭi,* có sáu phần.

Về thứ tự trình bày, bắt đầu bằng "Pháp thế gian tối thượng" (*laukikāgra-dharma*), tức là phần đầu tiên của *Samkīrṇaka-skandhaka*, *MVŚ* trích dẫn những cách giải thích khác nhau được đưa ra bởi nhiều bậc thầy khác nhau. Một giải thích đầu tiên đồng ý rằng không có sự xem xét cụ thể nào về thứ tự từ phía tác giả.[53] Điều này dường như phản ánh quan điểm chung của *A-tỳ*-đạt-ma phái Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda ābhidharmika*), đã nêu ở phần đầu của *MVŚ*, rằng "người ta nên tìm kiếm bản chất và đặc tính thực sự của pháp trong *A-tỳ-đạt-ma,* chứ không phải thứ tự [trình bày] hoặc sự giới thiệu (*nidāna*)".[54]

Các chủ đề giáo lý được liệt kê, tạo thành một thuộc tính *mātṛkā,* được cho là được thiết lập dựa trên nền tảng của *kinh,* vì các luận thuyết có mục đích giải thích về *kinh.*[55] *MVŚ* giải thích lý do căn bản cho cấu trúc phụ này của các chủ đề giáo lý được theo sau bởi các quan điểm giáo lý, như sau:

> **Câu hỏi:** Tại sao các chủ đề giáo lý lại được thiết lập đầu tiên ở đây?
>
> **Trả lời:** Để làm sáng tỏ những quan điểm giáo lý. Nếu các chủ đề giáo lý không được thiết lập thì các quan điểm giáo lý

[53] *MVŚ,* 5b–7b. Việc hợp lý hóa trật tự được cố gắng bởi một bậc thầy khẳng định rằng, trong trật tự ngược lại, nó đầu tiên thảo luận về pháp thanh tịnh và sau đó là pháp ô nhiễm của phàm nhân (*pṛthagjana*). Do đó, nó bắt đầu với "các pháp tối thượng trên đời", giai đoạn quan trọng mà ở đó một người sẽ chuyển từ một phàm nhân bình thường sang một thánh nhân. Điều này đạt được bằng cách từ bỏ các phiền não - do đó là chương thứ hai, các xiềng xích; v.v. (*MVŚ*,7a–b).

[54] *MVŚ,* 1c.

[55] *MVŚ,* 5b, 236b, v.v..

> không thể được làm sáng tỏ - giống như một người không thể vẽ không gian bằng màu sắc…
>
> Hơn nữa, nếu các chủ đề giáo lý không được thiết lập thì sẽ tránh được và không có gì có thể được đặt ra - phải có cơ sở để đặt câu hỏi…
>
> Hơn nữa, nó giống như trường hợp đức Phật giải thích Pháp - đầu tiên phác thảo, sau đó giải thích: Ngài đầu tiên phác thảo, "sáu giới (*dhātu*), sáu xúc xứ (*spraṣṭavya -āyatana*)…, những cái này được gọi là chúng sinh".[56]

Cấu trúc phụ mang tính chú giải này có thể được minh họa bằng chủ đề "Pháp thế gian tối thượng". Điều này được thảo luận dưới dạng bảy quan điểm giáo lý - mỗi hình thức câu hỏi, tiếp theo là (các) câu trả lời và giải thích:

(1) "Pháp thế gian tối thượng là gì?"

(2) "Tại sao chúng được gọi là pháp tối thượng trên đời?"

(3) "Có phải các pháp tối thượng trên đời được cho là thuộc về phạm vi dục lạc (*kāmadhātu-pratisaṃyukta*), thuộc phạm vi sắc giới vi tế (*rūpadhātu-pratisaṃyukta*), hay thuộc phạm vi vô vật chất (*ārūpyadhātu-pratisaṃyukta*)?"

(4) "Có phải các pháp tối thượng trên đời được cho là hữu tầm hữu tứ (*savitarkasavicāra),* phi tầm hữu tứ *(avitarka-savicāra)* hay phi tầm phi tứ (*avitarka-avicāra)*?"

(5) "Có phải các pháp tối thượng trên đời được cho là gắn liền với (*saṃprayukta*) lạc căn (*sukhendriya),* hỷ căn (*prītīndriya),* hay xả căn (*upekṣendriya)*?"

(6) "Có phải các pháp siêu thế được cho là bao gồm một sát-na tâm (*citta*) hay nhiều sát-na tâm?"

(7) "Có phải nói rằng các pháp tối thượng trên đời là dễ bị thoái lui hay không dễ bị thoái lui?"[57]

Năm loại pháp - được công nhận là những thực tại tối thượng trong hệ thống Nhất thiết hữu bộ - sắc (*rūpa*), tâm (*citta*), tâm sở

---

[56] *MVŚ*, 236c–237b.

[57] *JPŚ*, 318a–c; *T.*26, 771b–772b.

(*caitasika*), vô vi bất tương ưng tâm (*citta-viprayuktasaṃskāra*), và vô vi (*asaṃskṛta*) - đã được liệt kê rõ ràng trong *JPŚ*,[58] mặc dù chưa được sơ đồ hóa một cách chính xác như một học thuyết phân loại như trong *PrŚ*:

Về sắc (*rūpa*), có cả một đại uẩn (*mahābhūta-skandha)* thảo luận tỉ mỉ về đại nguyên tố (*mahābhūta*) và địa sắc (*bhautika-rūpa)*. Có cả một phần về vô biểu (*avijñapti*) trong nghiệp uẩn (*Karma-skandhaka)*, với các khái niệm rõ ràng về kiềm chế (*saṃvara)*, không kiềm chế (*asaṃvara*), chẳng phải kiềm chế chẳng phải không kiềm chế (*naiva-saṃvara-nāsaṃvara)*, kiềm chế theo giới bổn (*prātimokṣa-saṃvara)*, v.v..[59]

Về tâm, nhiều sự xem xét khác nhau về bản chất của nó đã được thực hiện, một trong đó có thể đã ảnh hưởng đến các luận thuyết kinh điển khác, hoặc bằng cách được kế thừa hoặc bằng cách ảnh hưởng đến giai đoạn sửa đổi tiếp theo của chúng. Sau đây là một ví dụ từ chương *Saṃkīrṇaka*:

> Có một ý thức duy nhất nắm bắt tất cả các pháp không? Không.
>
> Nhưng nếu thức này phát sinh [sự hiểu biết] rằng tất cả các pháp đều vô ngã thì thức này không nhận thức được điều gì? Nó không nhận thức được chính nó và các pháp đó dính liền với nó và cùng tồn tại với nó.
>
> Có *hai tâm* là nguyên nhân của nhau không? Không. Bởi vì không có *hai tâm* nào có thể sinh khởi đồng thời trong một người (*pudgala*) …
>
> Tại sao không có *hai tâm* phát sinh đồng thời ở bất kỳ người nào? Bởi vì không có điều kiện tức thời ngang bằng thứ hai (xem § 7.1.2) và bởi vì *tâm* của chúng sinh sinh khởi lần lượt.
>
> Nhưng nếu không có con người (*pudgala*) hiện hữu và không có tâm trước đi đến tâm tiếp theo, làm sao người ta có thể nhớ lại những gì mình đã làm trước đó? Nhờ năng lực của sự thực hành lặp đi lặp lại, chúng sinh có được kiến thức đặc biệt về tính đồng nhất liên quan đến pháp và có thể biết

[58] Ví dụ: *JPŚ*, 920c, 929a (心心所法色無為心不相應行), 998c, v.v..
[59] *JPŚ*, 977b.

theo cách tương ứng trong phù hợp với những gì anh ấy đã trải qua … [60]

Về phần các tâm sở (*caitasika*), mười cái sau này được gọi là mười pháp phổ quát (*mahā-bhūmika)* được nhóm rõ ràng lại với nhau trong cuộc thảo luận về câu hữu nhân (*saṃprayuktaka-hetu)* như sau: cảm giác (*vedanā*), tri giác (*saṃjñā*), tác ý (*cetanā*), xúc (*sparśa*), như lý tác ý (*manaskāra*), tham vọng (*chanda*), quyết định (*adhimokṣa*), chánh niệm (*smṛti*), *định* (*samādhi*), tuệ (*prajñā*).[61]

Đối với tâm bất tương ưng hành (*citta-viprayukta-saṃskāra)*, có đề cập đến đạt được (*prāpti),* hữu vi tướng (*saṃskṛta-lakṣaṇa)*, đồng loại nhóm (*nikāya-sabhāgatā),* phàm phu tính (*pṛthagjanatva),* mạng quyền (*jīvitendriya).*[62] Sự khác biệt giữa đạt được/ không đạt được (*prāpti/ aprāpti*) và sự sở hữu/ không sở hữu (*samanvāgama/ asamanvāgama*) được tạo ra - *samanvāgama* là sự không mất đi những gì đã đạt được (*prāpta*); không sở hữu (*asamanvāgama)* là không có được hoặc mất đi những gì đã có được.[63] (Xem *phần dưới,* § 11.3.1.1). Như ví dụ sau đây:

Những người chưa cắt đứt gốc rễ của thiện (*kuśalamūla*) là những người có năm căn, đức tin, v.v., và những người đã cắt đứt gốc rễ của kỹ năng thì không được ban cho chúng. Những người đã đạt được và không mất ba năng lực tự do được ban cho họ.[64]

Đối với pháp vô điều kiện - chỉ trạch diệt (*pratisaṃkhyā-nirodha*) và phi trạch diệt (*apratisaṃkhyā-nirodha*) được đề cập;[65] hư không (*ākāśa*) vắng mặt một cách đáng chú ý - có thể gợi ý rằng *JPŚ* đã được biên soạn sớm hơn *PrŚ* trong đó vô vi (*asaṃskṛta*) thứ ba này được đề cập và xác định rõ ràng. (Xem bên dưới).

Một sự đổi mới quan trọng là lý thuyết về sáu nguyên nhân - nhân tương ưng (*saṃprayuktakahetu*), nhân đồng thời (*sahabhū-hetu*), nhân đồng nhất (*sabhāga-hetu*), nhân phổ quát (*sarvatraga-hetu*), nhân quả báo (*vipāka-hetu),* duyên nhân (*kāraṇa-hetu*). (Xem *phần*

[60] *JPŚ*, 919b.
[61] *JPŚ*, 920c.
[62] *JPŚ*, 1008a, 926a–b, 921c, 929a, 921c.
[63] Ví dụ: *JPŚ*, 946c–947a, 969a–b; v.v..
[64] *JPŚ*, 947a.
[65] *JPŚ*, 923b.

dưới, § 6).[66] Về nhân - quả (*vipāka-hetu),* các tác giả đưa ra một định nghĩa rất toàn diện, đưa vào phạm vi của nó tất cả năm uẩn hữu vi - cấu thành bốn loại - sắc (*rūpa*) (nghiệp thân và khẩu), tâm, tâm sở (*caitasika*) và vô vi bất tương ưng tâm (*citta-viprayukta-saṃskāra*).[67] (Xem *phần dưới,* § 6.3.4).

JPŚ cũng phát triển một phương pháp hết sức tiết kiệm, về cơ bản dựa trên giáo lý, để phân tích thấu đáo mối quan hệ qua lại giữa một nhóm pháp nhất định. (Xem § 2.4.4 để minh họa).

4.1.2.3. *Đoạn luận* (*Prakaraṇa-śāstra*) (*PrŚ*)

Tất cả các truyền thống nhất trí ghi lại văn bản này cho Vasumitra. Bên cạnh bản dịch của Huyền Trang (*T.*1542; dịch năm 660 CN) gồm 18 tập, có một bản dịch tiếng Hán trước đó trong 12 tập (*T.*1541), do Guṇabhadra và Bodhiyaśas thực hiện từ 435–443 CN. Nó được An Thế Cao dịch thành một văn bản độc lập khoảng năm 148 (*T.*1557), và sau này được Fa-Cheng (*T.*1556) dịch trong triều đại Đường. Ngoài ra còn có một bình luận về chương đầu tiên này, có tựa đề **Pañca-vastuka-vibhāṣā* (*T.*1555) được gán cho *Dharmatrāta*, do Huyền Trang dịch. *PrŚ* bao gồm tám chương:

1. 'Về năm nhóm' (*Pañcavastuka*)
2. 'Về những kiến thức' (*Jñāna-nirdeśa*)
3. 'Về lối vào' (*Āyatana-nirdeśa*)
4. 'Về bảy nhóm này' (*Saptavastuka*)
5. 'Về các khuynh hướng' (*Anuśaya-nirdeśa*)
6. 'Về sự giả định, v.v.' (*Saṃgrahādi-nirdeśa*)
7. 'Về nghìn câu hỏi' (*Sahasra-praśnaka*)
8. 'Về sự chắc chắn' (*Viniścaya-nirdeśa*)

Frauwallner nhận xét rằng *PrŚ*i là phần biên soạn các phần hầu như độc lập và khép kín (xem ở trên, § 4.1), mặc dù ông cũng lưu ý về **Mahā-prajñāpāramitā-śāstra* (*MPPU*) ghi lại một ý kiến mà - liệt kê *PrŚ* là phần đầu tiên trong sáu phần *A-tỳ-đạt-ma* (*abhidharma*) - nói rằng tám chương bốn là tác giả của Vasumitra và bốn vị A-la-hán

[66] *JPŚ*, 920c.
[67] *JPŚ*, 920c; *Study,* 188.

của *Kaśmīria*.[68] Frauwallner phỏng đoán rằng các Chương 1, 2, 3 và 8 là những phần bổ sung sau, trong khi 4 – 7 là phần trước đó.[69] Ấn Thuận cũng vậy, trên cơ sở truyền thống của *MPPU* và phân tích nội dung của nó, khẳng định rằng *PrŚ* thực sự có thể chia thành hai nhóm sau:

> I. Bốn chương về cơ bản là viết lại các chuyên luận cổ - 4, 6, 7, 8;
>
> II. Bốn chương là sự sửa đổi các học thuyết cổ xưa với những đổi mới - 1, 2, 3, 5.[70]

Như một ví dụ của nhóm thứ nhất, chúng ta hãy xem chương thứ 4, *Saptavastuka.* Ấn Thuận nghĩ rằng *sapta-vastu* - ba pháp, tức là uẩn (*skandha*), giới (*dhātu*), và xứ (*āyatana*), và bốn pháp gồm cảm giác (*vedanā*), tri giác (*saṃjñā*), hành (*saṃskāra*) và thức (*vijñāna*),[71] đều có nguồn gốc từ các chuyên luận cổ xưa:

Sự liệt kê của *Saptavastuka* về tất cả các pháp hữu vi (*saṃskṛta*) - trong sơ đồ ngũ uẩn dường như là sự thừa kế từ *DSŚ* (xem ở trên § 4.1.1.1). Về phương diện uẩn (*skandha*), giới (*dhātu*), và xứ

---

[68] *T.*20, 70a.

[69] *Frauwallner,* 36.

[70] *Study,* 150.

[71] *Study,* 151 f. Tuy nhiên, nó cũng có thể lưu ý rằng văn bản này, sau khi đã xác định tất cả các yếu tố trong thuộc tính - tự mẫu (*mātṛkā),* ngay lập tức tiến hành đặt câu hỏi đầu tiên liên quan đến sự gộp lại (*saṃgraha*) của chúng đối với giới (*dhātu),* xứ (*āyatana*) và uẩn (*skandha),* theo bảy cách. Vì vậy, liên quan đến nhãn giới (*cakṣur-dhātu)*:

(1) Có bao nhiêu giới (*dhātu),* xứ (*āyatana*) và uẩn (*skandha)* được gộp lại?

(2) Pháp được gộp vào trong nhãn giới (*cakṣur-dhātu*) - có bao nhiêu giới (*dhātu*), xứ (*āyatana*) và uẩn (*skandha*) - chúng được gộp lại như thế nào?

(3) Pháp - không được xếp vào nhãn giới (*cakṣur-dhātu*) - có bao nhiêu giới (*dhātu*), xứ (*āyatana*) và uẩn (*skandha*) - chúng được gộp lại như thế nào?

(4) Pháp - được gộp lại, và những thứ không được gộp lại, dưới nhãn giới (*cakṣur-dhātu*) - dưới bao nhiêu giới (*dhātu*), xứ (*āyatana*) và uẩn (*skandha*) - chúng được gộp lại với nhau?

(5) Các pháp khác với những pháp được gộp vào trong nhãn giới (*cakṣur-dhātu*) - có bao nhiêu giới (*dhātu*), xứ (*āyatana*) và uẩn (*skandha*) - chúng được gộp lại?

(6) Các pháp khác với những pháp không được xếp vào nhãn giới (*cakṣur-dhātu*) - chúng được xếp vào bao nhiêu giới (*dhātu*), xứ (*āyatana*) và uẩn (*skandha*)?

(7) Các pháp - khác với những cái được gộp lại, và những cái không được gộp vào nhãn giới (*cakṣur-dhātu*) - dưới bao nhiêu giới (*dhātu*), xứ (*āyatana*) và uẩn (*skandha*) chúng được gộp lại? (*T.*26, 701cff.)

Phải chăng sự khảo cứu bảy chiều ở đầu chương này có phải là lý do để đặt tên chương này là *Saptavastu*?

(*āyatana*) - có thể được thấy sự kế thừa từ nguồn cổ xưa dựa trên *kinh*. Trong phần thảo luận về các tâm sở (*caitasika*), các loại sau đây được liệt kê: mười phổ quát (*mahā-bhūmika*); mười phổ quát thiện (*kuśala-mahā-bhūmika*); mười phiền não phổ quát chính (*kleśa-mahā-bhūmika)*; mười phiền não phổ quát phụ (*parītta-kleśa-mahā-bhūmika*); năm phiền não (*kleśa*); năm tương xúc (*saṃspaṛśa)*; năm kiến chấp (*dṛṣṭi*); năm căn (*indriya*), năm pháp - tám loại tổng cộng 65 pháp.

Tuy nhiên, mười phổ quát thiện (*kuśala-mahā-bhūmika*) không được đề cập trong bản dịch cũ và có thể được thêm vào từ *MVŚ*.[72] Mặc dù Ấn Thuận đặt văn bản này dưới nhóm đầu tiên, việc phân loại các yếu tố tinh thần như vậy thể hiện một bước đổi mới quan trọng trong phân tích tâm lý. Theo một học giả, chương này là phần đầu tiên của giới thân (*Dhātu-kāya*).[73] Sơ đồ liệt kê năm *skandha* của nó dường như có một xác định và tiếp tục ảnh hưởng đến một nhà Nhất thiết hữu bộ chính thống, trước cả tác phẩm *ADV.* Cả hai bậc thầy đã gộp lại tất cả các pháp theo sơ đồ *aṣṭa-padārtha* - năm uẩn (*skandha*) bao gồm tất cả pháp hữu vi (*saṃskṛta-dharma*) cộng với ba pháp vô vi (*asaṃskṛta*).[74]

Để làm ví dụ cho nhóm thứ hai, chúng ta hãy xem Chương thứ 5, về các *xu hướng*, đây là chương nghiêm ngặt nhất trong toàn bộ luận thuyết. Trên cơ sở của 98 xu hướng được thiết lập ở *JPŚ*, nó thảo luận về các thuật ngữ của bảy quan điểm học thuyết được đưa ra dưới dạng bộ đôi, bộ ba và bộ ngũ. Ví dụ, có bao nhiêu phần liên quan đến Dục giới (*kāma-dhātu),* Sắc giới (*rūpa-dhātu),* Vô sắc giới (*ārūpya-dhātu*); có bao nhiêu khổ kiến đoạn (*duḥkha-darśana-heya*), tập kiến đoạn (*samudayadarśana-heya*), diệt kiến đoạn (*nirodha-darśana-heya*), đạo kiến đoạn *(mārga-darśana-heya),* hữu đoạn (*bhāvanāheya)*; v.v.. Kết hợp trong đây là định nghĩa về các khuynh hướng và sự gộp chung giữa 98 khuynh hướng và 7 và 12 khuynh hướng. 98 khuynh hướng cũng được thảo luận trong phần về phương thức gắn bó và phát triển của chúng (*anuśayana*)

[72] *Cf. Study,* 164; xem thêm *phần dưới,* § 9.3.3.

[73] Ví dụ, *Frauwallner,* 25 f., 33 f. Fukuhara Ropts có quan điểm rằng *PrŚw* mở rộng và phát triển *DKŚ* (Fukuhara R, *Ubu Abidatsumaronsho no Hattatsu* (Kyoto, (1965), 129).

[74] Xem *Entrance,* giới thiệu, 3ff.

- xuyên qua đối tượng (*ālambanataḥ*) và thông qua sự kết hợp (*saṃprayogataḥ*).[75]

Một ví dụ khác về việc làm lại các văn bản *A-tỳ-đạt-ma* trước đó là Chương thứ 6, Về sự giả định, v.v.. Chương này bắt đầu bằng cách liệt kê tổng cộng 182 quan điểm giáo lý: 5 quan điểm một, 103 quan điểm hai quan điểm, 31 quan điểm ba quan điểm, 21 quan điểm bốn quan điểm, 5 quan điểm tấn công, 2 trong sáu phối cảnh, 3 trong bảy phối cảnh, 3 trong tám phối cảnh, 2 trong chín phối cảnh, 2 trong mười phối cảnh, 1 trong mười một phối cảnh, 1 trong mười hai phối cảnh, 1 trong mười tám phối cảnh, 1 trong hai mươi hai phối cảnh và 1 trong chín mươi tám quan điểm. Tiếp theo là sự giải thích thông minh theo từng hạng mục. Việc liệt kê tạo thành nhiều tự mẫu *(mātṛkā)* khác nhau theo kiểu của *A-tỳ-đạt-ma* (*Abhidharma*) thời kỳ đầu:

> Có [năm loại pháp bao gồm một quan điểm duy nhất -] các pháp được nhận biết (*jñeya*), các pháp có thể hình dung (*vijñeya*) …
>
> [Có 103 loại pháp bao gồm hai quan điểm -] sắc pháp, vô sắc pháp, kháng cự (*sapratigha*), phẫn (*apratigha*); …
>
> [Có 31 loại pháp bao gồm ba quan điểm -] thiện (*kuśala*), bất thiện (*akuśala*), bất định (*avyākṛtadharma*); thánh hữu học (*śaikṣa*), thánh vô học (*aśaikṣa*), phi hữu học phi vô học (*naiva-śaikṣanāśaikṣa*); kiến đoạn (*darśana-heya*), tu đoạn (*bhāvanā-heya*), phi đoạn (*aheya*); …[76]

Như Frauwallner đã chỉ ra, quy trình này giống như quy trình trong Chương thứ 3 và thứ 4 của *Dharmasaṅgaṇī*.[77] Việc liệt kê cho thấy rằng bộ ba (103) và bộ ba (31), bao gồm số lượng lớn nhất của các danh mục, cung cấp cốt lõi của thuộc tính - tự mẫu (*mātṛkā*). Một điểm đáng chú ý khác là trong số các quan điểm học thuyết được liệt kê, có khoảng 20 quan điểm liên quan đến nhân duyên (*hetu-pratyaya*), cho thấy sự nhấn mạnh đang nổi lên của chủ đề này ở các nhà Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivādin*) thời kỳ đầu. Điều

[75] Xem *Study,* 149 f.
[76] *PrŚ*, 711b–713c.
[77] *Frauwallner,* 34.

này bao gồm: nhân gắn liền với tâm (*citta-hetuka*), nhân gắn liền với vô tâm (*acitttahetuka*); nhân gắn liền với nghiệp (*karma-hetuka*), nhân gắn liền với phi nghiệp (*akarma-hetuka*); nhân gắn liền hữu vi (*saṃskṛta-hetuka*), nhân gắn liền vô vi (*asaṃskṛtahetuka*); duyên sinh (*pratītya-samutpanna*), phi duyên sinh (*apratītya-samutpanna*); nhân (*hetu*); v.v.. Sự kế thừa từ *A-tỳ-đạt-ma* cổ xưa này sau đó được thêm vào một phân tích của các nhà *A-tỳ-đạt-ma* mới: các danh mục được liệt kê này là: (i) được gộp lại thành bao nhiêu giới (*dhātu*), xứ (*āyatana*) và uẩn (*skandha*); (ii) được biết bởi bao nhiêu *jñāna*; (iii) được nhận thức bằng bao nhiêu loại thức (*vijñāna*); (iv) tuân theo bao nhiêu tùy miên (*anuśaya*)?

Sự đổi mới quan trọng nhất được thực hiện bởi Vasumitra trong tác phẩm *Pañcavastuka* (Chương 1) hệ thống hóa tất cả pháp thành năm loại - sắc (*rūpa*), tâm (*citta*), tâm sở (*caitasika*), tâm bất tương ưng hữu vi (*citta-viprayukta-saṃskāra*) và vô vi (*asaṃskṛta*) - đã được thiết lập trong phác thảo trong *JPŚ* (xem ở trên § 4.1.2.2). Ba vô vi (*asaṃskṛta*) được đề cập và xác định.[78] Sự phân loại năm phần này sẽ trở thành sự phân loại tiêu chuẩn sau này của các nhà Nhất thiết hữu bộ nói riêng và của truyền thống *A-tỳ-đạt-ma* phía Bắc nói chung.

Cách thức mà tâm sở (*caitasika*) được liệt kê trong chương này gợi ý một sự xem xét phân loại ngầm bị ảnh hưởng bởi kinh điển và thể hiện giai đoạn đầu của sự phát triển lý thuyết về tâm sở (*caitasika*), trong đó không có sự phân nhóm rõ ràng nào được thực hiện. (Xem *phần dưới,* § 9.3.2). Nó cũng bắt đầu hướng tới sự cô đọng và có tổ chức (xem bên dưới).

Collett Cox nhận xét rằng "*Mahāvibhāṣā* đôi khi chọn cách giải thích Prakaraṇa, được tuyên bố là rõ ràng, không cần giải thích thêm (*nītārtha,* liễu nghĩa), hơn là *Jñānaprasthāna,* được tuyên bố là ngầm hiểu và cần được làm rõ (*neyārtha,* phi liễu nghĩa)" và đưa ra một ví dụ trong phần thảo luận về quả báo nhân (*vipāka-hetu).*[79] Tuy nhiên, điều này dường như đủ một ví dụ về sở thích của *MVŚ* về cách diễn giải *PrŚ* trên cách của *JPŚ*. Trong các trường hợp đó, *MVŚ* chỉ đơn giản nêu ra sự khác biệt trong hai cách giải thích được đưa ra trong các quan điểm khác nhau - một từ quan điểm liễu

[78] *PrŚ*, 692c, 694a–b (được xác định ngắn gọn).
[79] Willemen, C, *et. al.*, *op. cit.*, 214; *MVŚ*, 97b.

nghĩa (*nītārtha)*, cái còn lại, phi liễu nghĩa (*neyārtha)*. Trên thực tế, ngay trước đó, trong cùng một cuộc thảo luận về quả báo nhân (*vipākahetu),* tuyên bố trong *PrŚ* rằng mệnh quyền (*jīvitendriya)* là một quả báo được cho là ngầm hiểu và dựa trên cách sử dụng thông thường - ngược lại với điều đó trong *JPŚ*.[80]

Tuy nhiên, chắc chắn rằng các nhà biên dịch của *MVŚ* chủ trương *PrŚ* là thẩm quyền kinh điển chỉ đứng sau *JPŚ*, trích dẫn nó theo tên 100 lần. Tần số này không kém gì *PjŚ*. Tuy nhiên, tần số này được trích dẫn nhiều lần, một phần vì các chủ đề như vũ trụ học và các hiện tượng siêu thường, v.v., là sự phản ánh của nhu cầu phổ biến và mối quan tâm vào thời điểm đó. Hơn nữa, đôi khi *PrŚ* - và về vấn đề đó, các văn bản *túc luận* (*pāda)* khác - dường như được trích dẫn bởi một bên không tên mà thấy có sự mâu thuẫn giữa cách giải thích được đưa ra bởi *JPŚ* và của *PrŚ*.

Như chúng tôi đã đề cập ở trên, *PrŚ* đặt ra xu hướng phát triển *A-tỳ-đạt-ma* theo hướng tổ chức và cô đọng, dẫn đến sự phát triển các cẩm nang mà đỉnh cao là *AKB*. Cả về mặt học thuyết lẫn về mặt xu hướng hướng tới sự ngắn gọn, *PrŚ* có tầm quan trọng đặc biệt đối với những người được gọi là các bậc thầy phương Tây hoặc bên ngoài. (Xem § 3.6).

Những phát biểu sau đây trong *MVŚ* trong khi thảo luận về bản chất thế giới thông thường (*pṛthagjanatva*) gợi ý rằng ngay cả vào thời điểm biên soạn *MVŚ*, niên đại tương đối của *JPŚ* và *PrŚ* vẫn chưa được xác định một cách chính xác:

> **Hỏi:** Tại sao luận này (*JPŚ*) Trưởng lão bộ nói về tánh phàm trần mà không nói pháp phàm phu, trong khi *PrŚ* nói pháp phàm trần chứ không phải tánh phàm trần?
>
> **Đáp:** ...Tánh phàm phu vượt trội, không phải pháp phàm phu; chuyên luận ban đầu này nói về những gì vượt trội. Vì chuyên luận Trưởng lão bộ này đã nói về bản chất thế giới bình thường nên *PrŚ* không đề cập đến nó nữa. Bởi vì luận thuyết Trưởng lão bộ này không nói về pháp thế gian bình thường, *PrŚ* đề cập pháp thế gian bình thường. Điều này cho thấy rằng [*PrŚ*] được sáng tác muộn hơn so với điều này [*JPŚ*].

[80] *MVŚ*, 96c–97a.

Theo một người: vì luận [*Prakaraṇa*] đó đã nói về pháp phàm phu, nên luận này (*JPŚ*) không nhắc lại nữa. Bởi vì luận đó không nói về bản chất phàm phu nên luận này đề cập đến nó. Điều này cho thấy rằng [*PrŚ*] được sáng tác sớm hơn thế này [*JPŚ*].

4.1.2.4. *Dhātukāya-śāstra* (*DKŚ*)

Bản dịch tiếng Hán duy nhất còn tồn tại (*T.*1540) trong ba tập của Huyền Trang đã viết lại điều này cho Vasumitra. Tuy nhiên, truyền thống tiếng Phạn và tiếng Tây Tạng lại cho tác giả là Pūrṇa. *DKŚ* bao gồm hai phần:

(i) Phần đầu tiên, được gọi là *Phần cơ bản* (本事分), liệt kê các yếu tố tinh thần được chia thành 2 nhóm:

(a) mười pháp phổ quát (*mahā-bhūmika*) - cảm giác (*vedanā*), tri giác (*saṃjñā*), tác ý (*cetanā*), tiếp xúc (*sparśa*), tác ý như thật (*manaskāra*), ham muốn (*chanda*), thắng giải (*adhimokṣa/ adhimukti*), niệm (*smṛti*), *định* (*samādhi*), trí tuệ (*prajñā*); mười phiền não phổ quát (*kleśa-mahā-bhūmika*) - không tin (*āśraddhya*), lười biếng (*kauśīdya*), thất niệm (*muṣita-smṛti*), không tập trung (*vikṣepa*), vô minh (*avidyā*), thiếu sáng suốt (*asaṃprajanya*), tác ý không như thật (*ayoniśomanaskāra*), *mithyādhimokṣa*, dao động (*auddhatya*), bất cẩn (*pramāda*); mười phiền não phụ (*parīttakleśa-bhūmika*) - phẫn nộ (*krodha*), oán giận (*upanāha*), giả dối (*mrakṣa*), cay cú (*pradāśa*), lo lắng (*īrṣyā*), bỏn xẻn (*mātsarya*), ảo giác (*māyā*), xiểm nịnh (*śāṭhya*), đam mê (*mada*), bạo lực (*vihiṃsā*);

(b) sáu thức thân (*vijñāna-kāya*), sáu xúc thân (*sparśa-kāya*), sáu thọ thân (*vedanā-kāya*), sáu tưởng thân (*saṃjñā-kāya*), sáu tư niệm thân (*saṃcetanā-kāya*), sáu ái thân (*tṛṣṇā-kāya*).

Nhóm (a) liên quan đến việc phân loại tâm sở (*caitasika*). Sự tương ứng giữa cách liệt kê này và điều đó trong bảy nhóm (*Saptavastuka*) của *PrŚ* đã được nhiều người chú ý. (Xem ở trên § 4.1.2.3). Tuy nhiên, phần đầu của bảy nhóm (*Saptavastuka*) - 18 giới (*dhātu*), 12 xứ (*āyatana*), năm uẩn (*skandha*), năm thủ uẩn (*upādāna-skandha*), sáu giới (*dhātu*) - bị thiếu trong danh sách của

DKŚ. Tương tự là danh sách mười pháp phổ quát thiện (*kuśala-mahābhūmika*). Vì danh mục này cũng vắng mặt trong bản dịch cũ của *PrŚ*, Ấn Thuận gợi ý rằng nó được chèn từ *MVŚ*.[81] Việc liệt kê trong bảy nhóm (*Saptavastuka*) 18 giới (*dhātu*) rõ ràng được thu thập từ các kinh cổ. Sự vắng mặt của nó trong *DKŚ* do đó có thể báo hiệu rằng văn bản này theo trình tự thời gian muộn hơn *PrŚ*, có lẽ thể hiện một nỗ lực có ý thức hơn để thoát khỏi phân loại kinh điển. Thực tế là *DKŚ* không được trích dẫn ngay cả một lần trong *MVŚ* liệt kê ba loại giống nhau của pháp phổ quát (*mahābhūmika*)[82] cũng có thể gợi ý rằng nó được sáng tác sau *MVŚ*. Tuy nhiên, nó cũng phải được lưu ý rằng sự phân loại tâm sở (*caitasika*) trong *MVŚ* dường như đã phát triển hơn, liệt kê thêm mười pháp phổ quát thiện (*kuśala-mahābhūmika),* năm pháp phổ quát bất thiện *(akuśala-mahā-bhūmika)*, ba pháp phổ quát bị che đậy có xác định (*nivṛtāvyākṛta-mahā-bhūmika*), mười pháp phổ quát bị che đậy không xác định (*anivṛtāvyākṛta-mahā-bhūmika*). Trên cơ sở này, Ấn Thuận tin rằng nó đã được sáng tác trước *MVŚ*.[83]

(ii) Phần thứ hai của *DKŚ* được gọi là *Phân tích* (**Vibhaṅga*). Nó phân tích các yếu tố tinh thần được đưa ra trong phần đầu tiên sử dụng các thiết bị phân loại của (a) sự kết hợp (*saṃprayoga*) và (b) gộp (*saṃgraha*):

(a) Việc phân tích liên từ được áp dụng liên quan đến thọ căn (*vedanendriya*), thức thân (*vijñāna-kāya*), vô tàm (*āhrikya*) và vô quý (*anapatrāpya*): có bao nhiêu yếu tố trong danh sách này được kết hợp hoặc không được kết hợp với bốn yếu tố này?

(b) Việc phân tích gộp được áp dụng liên quan đến giới (*dhātu*), xứ (*āyatana*) và uẩn (*skandha*). Các yếu tố trong danh sách – bắt đầu với cảm giác (*vedanā*) và tri giác (*saṃjñā*) – được xem xét lần lượt theo cách sau: có bao nhiêu giới (*dhātu*) v.v., các yếu tố được kết hợp với một thành phần cho trước của danh sách và không được kết hợp với một thành phần khác được gộp lại? Vì vậy, việc xem xét

[81] Study, 164. Xem thêm phần dưới, § 9.3.3.
[82] *MVŚ*, 220a.
[83] *Study,* 165.

đầu tiên được áp dụng cho những yếu tố "nối với cảm giác (*vedanā*) và không dính liền với tri giác (*saṃjñā*)":

(1) "Những cái kết hợp với thọ" - tâm và tâm sở (*citta-caittadharma*) - được gộp lại thành bao nhiêu trong số 18 giới (*dhātu*), 12 xứ (*āyatana*) và năm uẩn? Trả lời: Tám giới (*dhātu*), hai xứ (*āyatana*) và ba uẩn (*skandha*).

(2) "Những thứ không dính liền với tri giác (*saṃjñā*)" - bản thân tri giác (*saṃjñā*), sắc (*rūpa*), vô vi (*asaṃskṛta*) và tâm bất tương ưng hành (*citta-viprayukta-saṃskāra*) - được gộp lại thành bao nhiêu giới (*dhātu*), xứ (*āyatana*) và uẩn (*skandha*)? Trả lời: 11 giới (*dhātu*), 11 xứ (*āyatana*) và ba uẩn (*skandha*).

Tiếp theo, sự xem xét tương tự cũng áp dụng cho những gì dính liền với tri giác (*saṃjñā*) và không dính liền với cảm giác (*vedanā*). Phân tích như vậy - được gọi là phân tích "một hàng" (一行)[84] - hoạt động như sau: Cho trước, ví dụ bốn thành viên A, B, C, D, phân tích trước tiên được thực hiện giữa A và B, sau đó là A và C, sau đó là A và D; tiếp theo giữa B và C, B và D; tiếp theo giữa C và D.

Bài kệ tóm tắt (*uddāna*) ở đầu phần thứ hai này nêu rõ rằng có tất cả 88 cách (門) khảo sát - ba đối với liên từ, 85 đối với giả định;[85] nhưng chỉ 16 cách được hiển thị thực tế.

Nhiều học giả cũng đã ghi nhận mối quan hệ không thể nhầm lẫn giữa *DKŚ* và *Dhātu-kathā* trong bản Pāli. Những điểm tương đồng đặc biệt dễ thấy ở phần thứ hai của *DKŚ*. Frauwallner quan sát thấy ở nhiều điểm, *PrŚ* tương ứng với *Dhātu-kathā* trong bản Pāli hơn là với *DKŚ*. Ngài tóm tắt mối quan hệ giữa *Dhātu-kathā, DKŚ* và *Saptavastuka* của *PrŚ* như sau:

> So với *Dhātukāya, Prakaraṇa* đã phát triển thêm học thuyết chứa đựng phần đầu tiên… Phần thứ hai hầu như không thay đổi. Ngược lại, phần thứ hai được làm lại trong *Dhātukāya,* tức là sau khi tác phẩm được đưa vào *Prakaraṇa.*[86]

---

[84] Đây là quy trình đơn giản nhất trong bốn quy trình phân tích: nhất hành (一行), lịch thất (歷七), tiểu thất (小七), đại thất (大七) được đổi mới ở *JPŚ* (eg,933c ff.). Tham khảo § 2.4.4. để minh họa.

[85] *DKŚ*, 616b.

[86] *Frauwallner,* 26.

Tuy nhiên, ông cũng chỉ ra sự khác biệt quan trọng: tự mẫu *(mātṛkā)* của *Dhātu-kathā* và của *DKŚ* hoàn toàn khác nhau. Cái trước dựa trên tự mẫu *(mātṛkā)* của *Vibhaṅga,* trong khi cái sau không phải là tự mẫu *(mātṛkā)* thuộc loại đầu tiên. Điều này có nghĩa là sự giống nhau được quan sát thấy trong hai tác phẩm cũng có thể đơn giản là kết quả của việc sử dụng cùng một phương pháp viết. Tuy nhiên, Frauwallner cho rằng nhiều khả năng cả hai đều có nguồn gốc từ một tổ tiên chung.[87]

4.2. SỰ PHÁT TRIỂN CỦA CÁC CẨM NANG NHẤT THIẾT HỮU BỘ (*SARVĀSTIVĀDA*)

4.2.1. *A-tỳ-đạt-ma Đại Tỳ-bà-sa luận (Abhidharma-mahāvibhāṣā)* (*MVŚ*)

Sau sự thiết lập dứt khoát của các học thuyết *A-tỳ-đạt-ma* của Nhất thiết hữu bộ bởi *JŚ*, tiếp theo là nghiên cứu tích cực và sáng tạo, thảo luận, xây dựng và hệ thống hóa các học thuyết này, kết quả là sự biên soạn của các nhà Nhất thiết hữu bộ ở Kāśmīria về *MVŚ* đã được thực hiện ở trên ở nhiều nơi. Huyền Trang cho chúng ta biết rằng *MVŚ* đã được biên soạn ở "Hội đồng biên tập kinh điển thứ ba" được tài trợ bởi vua Kaniṣka của Gāndhāra.[88] Ông khẳng định điều tương tự trong phần kết của bản dịch *MVŚ*.[89] Nhưng các nhà nghiên cứu hiện đại đã lưu ý rằng Kaniṣka được đề cập đến trong *MVŚ* là vua của Gāndhāra.[90] Quan điểm của họ là *MVŚ* được biên soạn bởi những người theo truyền thống *Kātyāyanīputra*. Quan điểm này được hỗ trợ bởi một tuyên bố trong *MPPU*.[91]

MVŚ hiện còn tồn tại trong ba bản dịch tiếng Hán. Bản dịch sớm nhất (*T.*28, số 1547), hiện đang còn lại trong 14 tập (卷), là ấn bản đầu tiên vào năm 383 CN bởi Saṃghabhūti. Saṃghadeva hiệu chỉnh ấn bản này, tạo ra phiên bản còn sót lại trong khoảng năm 389 CN.[92] Bản dịch thứ hai, ban đầu bao gồm 100 tập nhưng hiện còn sống sót trong 60 tập, được thực hiện bởi Buddhavarman khoảng

[87] *Frauwallner,* 27 f.

[88] *Ny*. 2087, 886b–887a.

[89] *T.*27, 1004a.

[90] *MVŚ*, 593a.

[91] *T.*25, 70a. Để thảo luận về các quan điểm truyền thống liên quan đến tác giả của nó và ngày biên soạn, xem *Study,* 221 ff. Tham khảo Fukuhara R, *op. cit.,* 220 ff.

[92] Xem *Study,* 205 f.

năm 425 - 427. Bản thứ ba và đầy đủ nhất, gồm 200 tập, được thực hiện bởi Huyền Trang từ năm 656 - 659. Thực tế là nội dung trong các phần tương ứng của ba phiên bản này thường không đồng ý ở các mức độ khác nhau gợi ý rằng các bản gốc tiếng Phạn của họ có lẽ khác nhau, và rằng chắc chắn phải có một quá trình sửa đổi và sau đó đến phần biên soạn ban đầu, có thể kéo dài hơn một thế kỷ. Ṣā (xem *ở trên,* § 3.6).

Với mục đích là *Chú giải vĩ đại*, về mặt cấu trúc, nó tuân theo trình tự tương tự của tám chương lớn của chương sau (xem § 4.1.2.2), với một chương giới thiệu bổ sung. Trong tác phẩm khổng lồ này - phạm vi bách khoa toàn thư - không chỉ được tìm thấy trong các quan điểm của *JPŚ* được các nhà biên soạn ủng hộ như là chính thống, mà còn là các quan điểm không chính thống của Nhất thiết hữu bộ khác, cũng như những gì được tổ chức bởi các trường phái Phật giáo đầu tiên và các bậc thầy độc lập. Theo đó, đây là một tác phẩm có tầm quan trọng lớn, không thể thiếu cho sự hiểu biết không chỉ về các học thuyết Nhất thiết hữu bộ - *Sarvāstivāda* chính thống, mà còn về sự phát triển lịch sử của các trường phái đương thời, chứa đựng vô số tài liệu mà hầu như không có ở nơi nào khác.

Các quan điểm và cách giải thích về mặt học thuyết của cái gọi là "tứ đại luận sư (*ācārya*) của Nhất thiết hữu bộ" - Vasumitra, Dharmatrāta, Buddhadeva và Ghoṣaka - thường được đưa ra bên cạnh nhau. Trong số đó, những quan điểm của Vasumitra thường được coi là tốt nhất và được chấp nhận nhiều nhất.[93] Các bậc thầy khác được đề cập trong *MVŚ* bao gồm: Pārśva (người, theo Huyền Trang, ban đầu đề xuất dự án tổng hợp,[94] Pūrṇayaśas, Aśvaghoṣa, Śamadatta (寂授), Saṃghavasu, Dharmanandi, Vamalabdha, v.v..[95]

Bên cạnh các phạm trù học thuyết mới và các lập luận được phát triển, chúng ta cũng có thể thấy trong *MVŚ* việc làm của các công cụ và định dạng logic.[96] Ngay cả một cuộc khảo sát ngắn gọn cũng

[93] Ví dụ, xem bốn lời giải thích được đưa ra bởi vì tất cả pháp hiện hữu (*sarvāstitva)* đã thảo luận ở *phần dưới,* § 5.2.

[94] *T.*51, 886c.

[95] Xem *Study,* Chương bảy, 305 ff., để có cuộc thảo luận tuyệt vời về các bậc thầy khác nhau đang định hình trong *MVŚ.*

[96] Đối với các khái niệm logic và tranh luận trong văn bản, xem Dharmajoti, KL, "Logic in the *Abhidharma-mahāvibhāṣā"*, trong *JCBSSL,* tập II, 180ff. Xem thêm các lập luận logic về tất cả pháp hiện hữu (*sarvāstitva)* được thảo luận trong *supra,* § 3.3.1.

chỉ ra một phương pháp luận xác định xuất hiện trong phần của các nhà *A-tỳ-đạt-ma* trong thế kỷ thứ 1 và thứ 2 CN. Sự phân tích logic có ý thức về sự tranh luận do các nhà biên soạn thực hiện có thể được cho là thể hiện các kỹ thuật và quy trình tranh luận tiến triển và chính thức hơn những gì có thể thấy rõ trong các văn bản *A-tỳ-đạt-ma* trước đó như *VKŚ*.

Những lời bác bỏ, và ba phương tiện nhận thức (*pramāṇa)* có thể chấp nhận được gồm trực quan (*pratyakṣa*), suy luận (*anumāna*) và nhận thức dựa vào kinh (*āptāgama,* thánh giáo lượng) tương phản với các văn bản trước *Dignāga* thừa nhận số lượng nhận thức (*pramāṇa*) khác nhau và nói chung là nhiều hơn, cần được lưu ý. Ngoài ra, còn có sự thừa nhận, mặc dù khá gián tiếp, về chức năng logic quan trọng của ví dụ (*dṛṣṭānta*). Cũng có bằng chứng về sự hiểu biết rõ ràng trong thời kỳ này về bản chất của trực quan (*pratyakṣa*) và suy luận (*anumāna*), mặc dù không có bất kỳ định nghĩa rõ ràng nào.

Tuy nhiên, những định nghĩa như vậy không cần thiết phải được mong đợi trong một bình luận *A-tỳ-đạt-ma* vốn không phải là một luận thuyết logic. Tuy nhiên, việc thiếu dấu hiệu cho thấy kiến thức về các khái niệm quan trọng như học thuyết Tam đoạn luận (*Trairūpya*) vì một lý do xác đáng (*hetu*), cho thấy có thể có một giai đoạn phát triển sớm hơn trong logic Phật giáo so với giai đoạn được trình bày trong các văn bản đầu tiên như *Phương tiện tân luận* (*Fang Bian Xing Lun*).[97]

Ở một nơi, người biên soạn phân tích chi tiết các cuộc tranh luận được đưa ra trong *JPŚ* giữa các nhà Phân biệt thuyết bộ (*Vibhajyavādin*) (Vv) và *Yukta-vādin* (Yv = các nhà Nhất thiết hữu bộ), kết thúc bằng lời tuyên bố chiến thắng của người sau. Chúng tôi sẽ minh họa một phân tích như vậy dưới đây về mệnh đề (*p*) của *Yv* rằng khao khát sự không tồn tại (*vibhava-tṛṣṇā = vt*) - được định nghĩa là sự khao khát sự vô thường của tam giới (*traidhātukī anityatā*),[98] tức là, *saṃsāricex* sự tồn tại - có thể bị bỏ rơi bởi sự tu luyện lặp đi lặp lại (*bhāvanā-heya = bhā-h*) một mình và không bằng tuệ giác về tứ thánh đế (*darśana-heya*):[99]

---

[97] *Cf.* Dharmajoti, KL, *op. cit.*

[98] *MVŚ*, 140a; *AKB*, 286. *Cf.* Đ, III, 216; *Visuddhimagga,* 568, 594.

[99] *MVŚ*, 138c–139c; toàn bộ cuộc tranh luận tiếp tục được tiếp tục theo cách tương tự

Nhưng *JPŚ* và *MVŚ*, tuyệt vời vì chúng, thiếu thống nhất và hệ thống hóa như một lỗ hổng. Ngoài ra, *MVŚ* thường xuyên lạc đề so với điểm chính đang được thảo luận và do đó làm tăng thêm sự phức tạp và nhầm lẫn cho người mới bắt đầu. Bản thân *MVŚ* ngay từ đầu đã tuyên bố: "Trong *Abhidharma,* người ta nên tìm kiếm những đặc tính thực sự của pháp chứ không phải thứ tự [của phần trình bày] hoặc phần giới thiệu (*nidāna*). Không có lỗi gì nếu [một học thuyết được trình bày] sớm hơn hoặc muộn hơn, hoặc không có phần giới thiệu (*nidāna).*"

JPŚ	**Sớ giải của *MVŚ***
A1. [Vv:] Bạn có khẳng định rằng *vt* là *bhā-h* và các vị Nhập lưu chưa từ bỏ nó (*p*) không? [Yv:] Vâng.	**A1.** Câu hỏi của Vv để xác nhận mệnh đề của Yv (*p*). Yv khẳng định sự phù hợp của *p* với *kinh.*
A2. [Vv:] Bạn thừa nhận điều gì: Người nhập dòng có phát sinh ý nghĩ, "Nếu tôi bị hủy diệt, không tồn tại, sau khi chết, chẳng phải là hạnh phúc sao?"(*q*) [Yv:] Không. [Vv:] Tại sao người tham gia không tạo ra sự thèm muốn này? [Yv:] Bởi vì vị ấy thấy được bản chất [chân thực] của các pháp - vị ấy thấy được nhân quả nối tiếp của các pháp, nên không khao khát đoạn diệt… (đã đưa ra những giải thích khác).	**A2.** Vv chèn hàm ý này (*q*) nhằm mục đích chỉ ra rằng *p* mâu thuẫn với những học thuyết đúng đắn. Yv phản bác lại câu hỏi, cho thấy không có mâu thuẫn trong *p.*

cho đến khi *Yuktavādin* cuối cùng được coi là đã đánh bại hoàn toàn Phân biệt thuyết bộ (*Vibhajyavādin*) (140a). Xem các phân tích tương tự khác trong113cf., 169a–171b, 222a–222c, 612c–613a.

A3. [Vv:] Chấp luận: Nếu *vt chỉ* là *bhā-h* và một vị Nhập lưu chưa từ bỏ được sự khao khát này (tức là *p*), bạn nên nói rằng anh ta phát sinh một ý nghĩ như vậy ($p \supset q$). [Ngược lại,] nếu anh ta không phát khởi một ý nghĩ như vậy, bạn không nên khẳng định rằng *vt chỉ* là *bhā-h* và một người Nhập lưu chưa từ bỏ được tham ái này ($\sim q \supset \sim p$). Khẳng định như vậy là không logic (不應理; *na yuktam*) trong cả hai trường hợp. [Yv:] Trường phái của chúng tôi không khẳng định rằng tất cả [phiền não] chưa được loại trừ nhất thiết phải phát sinh; vì một [phiền não] chưa được loại bỏ sẽ không phát sinh, và một [phiền não] đã bị loại bỏ có thể phát sinh. Nếu tất cả những cái chưa bị vứt bỏ nhất thiết phải phát sinh thì sẽ không có sự giải thoát và lối thoát. Đó là vì các pháp chưa bị vứt bỏ thì vô tận; nếu chúng [nhất thiết] phát sinh thì khi nào chúng mới có thể cạn kiệt được?	**A3.** Vv đưa ra hai ý kiến phản đối có liên quan trái ngược nhau – ý kiến thứ nhất phù hợp với *p* nhưng mâu thuẫn với học thuyết (順宗違義, thuận tông vi nghĩa); câu thứ hai phù hợp với học thuyết nhưng mâu thuẫn với *p* (順義違宗, thuận nghĩa vi tông). do đó kết luận: "… không hợp lý trong cả hai trường hợp". Yv giải thích quan điểm của mình (chứng tỏ *p* không mâu thuẫn).
B1. [Yv:] Bạn cũng khẳng định rằng sự thèm muốn quả báo (*vipāka*) của *naraka, tiryañc* và ngạ quỷ chỉ là *bhā-h* mà thôi, [và] rằng những người Nhập đạo vẫn chưa từ bỏ sự thèm muốn này (*r*)? [Vv:] Vâng.	Tiếp theo, Yv chống lại những phản đối bằng cách sử dụng phương pháp bác bỏ thứ hai trong *kinh* [đã đề cập ở trên]. **B1.** Câu hỏi của Yv để xác nhận đề xuất của Vv (*r*). Trả lời của Vv để chỉ ra sự cần thiết của sự thật liên quan đến những gì được hỏi.

B2. [Yv:] Bạn thừa nhận điều gì: Người Nhập dòng có phát sinh ý nghĩ, "Tôi sẽ trở thành vua rồng hoặc vua Yama và cai trị chúng sinh trong cõi địa ngục (*naraka)*"(*s*)? [Vv:] Không. [Yv:] Tại sao người tham gia dòng chảy không tạo ra sự khao khát này?" [Vv:] Bởi vì cảnh giới (*gati)* đó liên quan đến phàm nhân (*pṛthagjana).* Một bậc thánh (*ārya*) [-người Nhập lưu] - có trí tuệ (jñāna) [thích hợp] [và không khao khát nó]… (đã đưa ra những giải thích khác). [Yv:] Có phải trường hợp một vị thánh *(ārya)* không phát sinh ham muốn đối với bất kỳ loại đạo (*durgati)* nào không? [Vv:] Mặc dù các bậc thánh nhân không khao khát được sinh ra ở đó, nhưng họ lại khao khát những đối tượng hưởng thụ (*bhoga*) [ở đó]… [Ngoài ra,] họ phát sinh một ý nghĩ thèm muốn (= đính kèm) khi nghe rằng cha mẹ của họ, v.v., rơi vào tình trạng đạo (*durgati)* như vậy.	**B2.** Yv chèn hàm ý này nhằm chứng tỏ rằng *r* mâu thuẫn với những học thuyết đúng đắn. Vv phản bác lại câu hỏi, cho thấy không có mâu thuẫn trong *r.*
B3. [Yv:] Chấp nhận luận điểm của chúng tôi: Nếu *r* thì bạn phải nói rằng anh ấy tạo ra một suy nghĩ như vậy (tức là $r \supset s$). [Ngược lại,] nếu người đó không phát khởi ý nghĩ như vậy thì bạn không nên khẳng định *r* (tức là $\sim s \supset \sim r$). Khẳng định như vậy là không hợp lý trong cả hai trường hợp.	**B3.** Yv đưa ra hai phản đối có liên quan trái ngược nhau – hiệp định đầu tiên phù hợp với *r* nhưng mâu thuẫn với học thuyết; điều thứ hai phù hợp với học thuyết nhưng mâu thuẫn với *r.* Do đó kết luận: "…không hợp lý trong cả hai trường hợp".

Bản chất này của các tác phẩm *A-tỳ-đạt-ma* tương phản với bản chất của *kinh* và *luật* được cho là có liên quan đến thứ tự trình bày và phần giới thiệu (*nidāna)* tương ứng.[100] Như vậy, trong truyền thống *A-tỳ-đạt-ma* như vậy, và bị hạn chế hơn nữa bởi thẩm quyền tuyệt đối về hình thức và nội dung của *JPŚ*, có rất ít khả năng cho bất kỳ sự phát triển giáo lý chính thống nào và đặc biệt là trong việc hệ thống hóa các học thuyết Nhất thiết hữu bộ.

4.2.2. Phát triển các hướng dẫn ngắn gọn hơn

Tuy nhiên, tình trạng như vậy cuối cùng đã gây ra phản ứng đáng kể từ một số học giả tiến bộ hơn trong Nhất thiết hữu bộ, và điều này dẫn đến một hướng phát triển mới. Những học giả này đã đi chệch khỏi các mức độ khác nhau so với Kāśmīria chính thống - được biết đến sau *MVŚ* như là Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika)* - và bắt đầu biên soạn các hướng dẫn sử dụng một cách ngắn gọn, rõ ràng và có hệ thống.

Sách hướng dẫn sớm nhất mà chúng tôi sở hữu bằng tiếng Hán là *AmRŚ* bởi Ghoṣaka, phục vụ hiệu quả cho phần giới thiệu về *JPŚ* và *MVŚ*. Bản dịch tiếng Hán của nó bao gồm 16 chương ngắn trong hai tập. Có bằng chứng rõ ràng rằng trong khi *AmRŚ* phát sinh tài liệu từ *JPŚ, MVŚ, PrŚ* và các nguồn khác, về cơ bản nó nghiêng về phía *PrŚ* và phái *Gāndhāra.*[101] Vì ngài Bhadanta Ghoṣaka, một trong "tứ đại luận sư *A-tỳ-đạt-ma* của Nhất thiết hữu bộ", là tiền-*MVŚ*, tác giả của *AmRŚ* chắc hẳn khác với Ghoṣaka, người có lẽ không xa thời điểm hoàn thành *MVŚ.*[102] Bản thân tựa đề "*Amṛta* (*-rasa*)" cũng gợi ý một mục đích thực tế.

Ở cuối chương về thiền (*dhyāna*), có phần mô tả về các thực hành thiền định, với quán bất tịnh (*aśucyanusmṛti)* và quán hơi thở (*ānāpānasmṛti*) làm nền tảng, được cho là dẫn đến "sự hết khổ đau".[103] Nó nói rằng "có hai con đường dẫn đến niết-bàn - (i) quán tưởng về sự thanh tịnh của cơ thể; (ii) chánh niệm về hơi thở…"[104]

---

[100] *MVŚ,* 1c.

[101] Xem *Study,* 479–486.

[102] *Study,* 486.

[103] *AmRŚ,* 975b.

[104] *AmRŚ, loc. cit. Cf.* cũng *MVŚ,* 662c, nói về hai thiền định này là "*amṛta-dvāra* đích thực để bước vào Phật pháp".

Vì vậy, chúng ta có thể nói rằng, trong *AmRŚ*, có sự nhấn mạnh vào sự cần thiết phải quay trở lại từ cuộc thảo luận mang tính học thuật thuần túy để đạt được mục đích nhận ra niết-bàn (*nirvāṇa*)(*amṛta*).

Sau *AmRŚ*, sự nhấn mạnh vào việc thực hành và nhận thức này dường như đã bị mất đi. Nhưng sự phát triển mới về quan điểm tự do trong việc lựa chọn tài liệu với sự nhấn mạnh vào tính tổ chức và tính ngắn gọn vẫn được tiếp tục trong một loạt sách hướng dẫn, trong đó một quyển sách hướng dẫn nhất định kế thừa một phần hình thức và nội dung của quyển sách trước đó và điều chỉnh lại với những vấn đề bổ sung phù hợp. Sau đây là danh sách các sách hướng dẫn này còn tồn tại trong bản dịch tiếng Hán:

1. **Abhidharmāmṛta* (- *rasa*) - śāstra (*T.*1553) của Ghoṣaka, 2 tập, không rõ người dịch.
2. **Abhidharmahṛdaya* (*T.*1550) của Dharmaśrī, 4 tập, do Saṅghadeva và người khác dịch.
3. **Abhidharmahṛdaya-sūtra* (? *T.*1551) của Upaśānta, 2 tập, do Narendrayaśas dịch.
4. **Abhidharmahṛdayavyākhyā* (? *T.*1552), của Tôn giả Dharmatrāta, 11 tập, do Sanghabhūti dịch.
5. *Abhidharmakośa-mūla-kārikā* (*T.*1560) của Vasubandhu, 1 tập, do Huyền Trang dịch.
6. *Abhidharmakośabhāṣyam* (*T.*1558) của Vasubandhu, 30 tập, do Huyền Trang dịch; (cũng có bản dịch sớm hơn của Paramārtha, *T.*1559).
7. **Abhidharmakośaśāstra-tattvārthā-ṭīkā* (*T.*1561) của Sthiramati, 2 fasc., không rõ người dịch.
8. **Abhidharma-nyāyānusāra* (*T.*1562) của Sanghabhadra, 80 tập, do Huyền Trang dịch.
9. **Abhidharma-samayapradīpikā* (*T.*1563) của Tôn giả Saṃghabhadra, 40 tập, do Huyền Trang dịch.
10. **Abhidharmāvatāra* (*T.*1554) của Skandhila, 2 tập, do Huyền Trang dịch.

Cuốn sách tiếp theo xuất hiện sau *AmRŚ* là **Abhidharmahṛdaya* của Dharmaśrī (hoặc Dharmaśreṣṭhī 法勝, Pháp Thắng), khoảng

năm 200 CN. Về cơ bản nó là sự tổ chức của *AmRŚ*, với sự sửa đổi và bổ sung. Đóng góp chủ yếu nằm ở bố cục của những câu kệ tóm tắt (có thể được thêm vào sau văn bản văn xuôi gốc) để giải thích các học thuyết *A-tỳ-đạt-ma* (*Abhidharma*) ngắn gọn và phục vụ một sự trợ giúp tuyệt vời để ghi nhớ. Về mặt học thuyết, nó không chỉ đồng cảm với các quan điểm *Gāndhāra* và các quan điểm không đồng nhất khác của Nhất thiết hữu bộ, mà thậm chí còn áp dụng một quan điểm do Phân biệt thuyết bộ (*Vibhajyavādin*) nắm giữ.[105] Về mặt này, nó có thể được coi là tiền thân của *AKB*.

Nhờ những câu thơ tóm tắt của nó, **Abhidharmahṛdaya* đã trở nên rất phổ biến như một cuốn cẩm nang dành cho người mới bắt đầu và đã tạo ra một tác phẩm có tính chất tương tự nhằm mục đích trở thành những bài bình luận. Điều quan trọng nhất trong số này là *Tạp A-tỳ-đạt-ma tâm luận* (*Abhidharmahṛdayavyākhyā,* 雜阿毗曇心) của Tôn giả Dharmatrāta, đã được sửa đổi và bổ sung cho **Abhidharmahṛdaya,* với mục đích đưa những người sau trở lại đúng với các quan điểm *Vaibhāṣika* (*Kāśmīria*) chính thống, đồng thời cũng khoan dung đối với một quan điểm không chính thống.[106] Tác phẩm này cho thấy sự phát triển đáng kể trong các học thuyết của Nhất thiết hữu bộ và đã đạt được độ chính xác cao hơn trong định nghĩa. Nhiều học giả tin rằng đó là nguồn trung gian của *AKB* hoành tráng.[107]

AKB đại diện cho đỉnh cao của sự phát triển mới này. Ở Ấn Độ còn được biết đến với cái tên "*Thông minh luận*" (聰明論),[108] nó vượt trội hơn tất cả những học thuyết khác về cách tổ chức, phạm vi và cách trình bày các lập luận, đồng thời là một kho tàng tất cả các học thuyết thiết yếu mà các trường phái đầu tiên đã phát triển cho đến nay. Bên cạnh hai bản dịch tiếng Hán được liệt kê ở trên, *AKB* là phần mở rộng của bản dịch tiếng Tây Tạng của Jinamitra và dPal brtsegs, có tựa đề *Chos mngon pa'i mdzod kyi bshad pa* (Peking ed., no. 5591). Phần lớn các học giả có quan điểm rằng Vasubandhu dựa tác phẩm của mình vào **Abhidharma-hṛdaya-vyākhyā* (hoặc

[105] *Cf. Study,* 493 ff.
[106] *Cf. Study,* 520 ff.
[107] Ví dụ, Kimura T, *A Study of the Abhidharma* Śāstras, (1922), 259–324; I*AKB*, xxx; v.v.
[108] Theo Phổ Quảng (*T.*41, 1a).

**Abhidharma-hṛdaya-bhā) ṣya*?; *T.*1552).[109] Nhưng chắc chắn nó là một sự cải tiến lớn về mặt nội dung so với phần sau, và Thế Thân có lẽ đã rút ra được tài liệu bổ sung từ các bộ luận *A-tỳ-đạt-ma* quan trọng khác, đặc biệt là *MVŚ*. *AKB* bao gồm chín chương sau:

1. Giải thích về giới (*dhātu-nirdeśa*),
2. Giải thích về căn (*indriya-nirdeśa*),
3. Giải thích về thế giới (*loka-nirdeśa*),
4. Giải thích về nghiệp (*karma-nirdeśa*),
5. Giải thích về tùy miên (*anuśaya-nirdeśa*),
6. Giải thích về đạo nhân (*mārga-pudgala-nirdeśa*),
7. Giải thích về trí tuệ (*jnāna-nirdeśa*),
8. Giải thích về định (*samādhi-nirdeśa*),
9. Giải thích theo thứ tự về con người (*pudgala-pratiṣedha-nirdeśa*).

Tuy nhiên, trong khi tám chương đầu tiên chứa các khổ thơ (*kārikā*) mà chú giải (*bhāṣya*) bình luận thì Chương thứ 9 hoàn toàn là văn xuôi. Hơn nữa, ở cuối Chương thứ 8 tác giả nói: "Luật pháp này được thiết lập phù hợp với các nguyên tắc của Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika*) ở Kāśmīria có phần lớn nội dung được tôi trình bày..."[110] Chương ban đầu là một công việc độc lập mà sau đó được gắn vào *AKB*. Trong công việc này, Vasubandhu cung cấp cơ hội đầy đủ cho Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) và các trường phái khác để tranh luận chống lại Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika*).

Quan điểm riêng của ông, phần lớn là của Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*), và ông có rất ít cơ hội để *Vaibhāṣika* trả lời đối thủ của họ. Nhưng đôi khi ông không ngần ngại bày tỏ quan điểm của mình, điều này có vẻ mâu thuẫn với quan điểm của Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*). Một ví dụ nổi tiếng về sự sai lệch so với quan điểm của ông là quan điểm rằng xứ (*āyatana*) - ngoài các giới (*dhātu*) - cũng là có thật - mâu thuẫn với Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) cho rằng chỉ có giới (*dhātu*) là có thật, không phải uẩn (*skandha*) - hay xứ (*āyatana*).[111] Một ví dụ khác liên quan đến việc giải thích lời dạy của

[109] Xem I, *AKB*, xxx.
[110] *AKB*, 459.
[111] *AKB*, 14.

đức Phật về nguyên tắc duyên khởi: "Cái này sinh ra, từ cái kia sinh ra".[112] Theo Tôn giả Saṃghabhadra,[113] bậc thầy mà Thế Thân chấp nhận giáo lý là những bậc thầy cổ xưa (*pūrvācārya*). Thật vậy, trong *AKB*, Vasubandhu thường cho họ là người cuối cùng trong tranh luận về *A-tỳ-đạt-ma* (*Abhidharma*) - ví dụ, về câu hỏi về sự xuất hiện của ý nghĩ và các tâm sở sau thiền định (*nirodha-samāpatti*).

Để phản ứng lại điều này, Tôn giả Saṃghabhadra đã dành 12 năm để biên soạn **Nyāyānusāra* để tranh luận với các luận sư Câu-xá (*Kośakāra*), san bằng sự chỉ trích của ông đối với người Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) đương thời và Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*) - thủ lĩnh Tôn giả Śrīlāta và học trò của ông ấy, Rāma. Tôn giả Saṃghabhadra cũng sáng tác *SPrŚ* (khoảng một nửa kích thước) của *Ny* trong bản dịch tiếng Hán) chủ yếu bao gồm phần giải thích, không có sự tranh luận, của *Ny*. Trong tác phẩm này, thỉnh thoảng ông thay thế hoặc sửa đổi một khổ thơ trong *AKB* trong trường hợp ông cho rằng nó đi ngược lại các nguyên lý của Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika)*. Một ví dụ về điều này là định nghĩa về vượt lên ý niệm(*avijñapti)* được đưa ra trong Chương thứ 4 (xem *phần dưới,* § 13.4.2).

Các học giả coi cách giải thích này là "Nhất thiết hữu bộ mới". Tuy nhiên, trong khi chắc chắn có những cách giải thích và cách diễn đạt đã phát triển trong *Ny* và *SPrŚ*, thuật ngữ "Nhất thiết hữu bộ mới", nếu được áp dụng theo cách tổng quát, sẽ có vẻ khá bất hợp lý.[114] Nhưng nhãn hiệu "tân-*Sarvāstivāda*" có nghĩa là nhãn hiệu hiện đại. Các học trò của Huyền Trang thời nhà Đường được biết là đã bắt đầu sử dụng nó. Một trường hợp điển hình là sự giải thích của Tôn giả Saṃghabhadra về sự vận hành của bốn đặc tính mềm mại của pháp hữu vi (*saṃskṛta-lakṣaṇa*). (Tham khảo thêm §11.3.5.1)

Có một tác phẩm tiếng Phạn được bảo tồn một phần, *Abhidharma-dīpaprabhā-vṛtti* (= ADV),[115] cũng là một lời xin lỗi

---

[112] *Ny,* 482c: 上座徒黨，有釋 … 有釋 … 經主已破。… 上座復言 … 經主難言 …

[113] *Ny,* 483a: 又經主述自軌範師釋 … 故知經主所稟諸師…

[114] Xem *Entrance,* 10 f. cũng như cơ sở hạ tầng, § 5.

[115] *Abhidharmadīpa* với *Vibhāṣāprabhāvṛtti,* được biên tập một cách phê bình với những ghi chú và lời giới thiệu của Jaini, PS (Patna,1977), ấn bản thứ 2.

dành cho *Vaibhāṣika* chính thống đối với các nhà luận sư Câu-xá (*Kośakāra*). Tác giả của nó có nhiều quan điểm giống hệt với quan điểm của Tôn giả Saṃghabhadra và được phỏng đoán bởi Jaini PS là học trò của Vimalamitra.[116] Tuy nhiên, Giáo sư J. W. de Jong đã chỉ ra rằng ông có thể là bậc thầy *Luận tự tại* (*śāstra Iśvara)*.[117]

Vì vậy, chúng ta chứng kiến trong thời kỳ này cuộc tranh cãi gay gắt nhất giữa Nhất thiết hữu bộ ở phương diện này và Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) và phương diện khác. Nhưng với tất cả những tranh cãi phức tạp và chính xác bao gồm phần lớn các tác phẩm này, giá trị thực dụng của chúng như những cẩm nang dành cho người mới bắt đầu giảm đi đáng kể. Như Skandhila cho rằng, "các thuật ngữ và ý nghĩa trong *Abhidharma*, [làm bối rối như] một khu rừng rậm (*gahana)*", và những người mới bắt đầu cảm thấy hoang mang và lạc lõng. Hơn nữa, những cuộc tranh cãi như vậy đã gây tổn hại nhiều đến truyền thống *Ābhidharmika* nói chung, đặc biệt vào thời điểm mà truyền thống này đang bị đe dọa rất nhiều bởi thách thức của cả Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) và Đại thừa.

Chính với sự cân nhắc như vậy trong tâm trí, và có lẽ cũng với hy vọng tập hợp các phe phía Đông và phía Tây để đối mặt với thách thức này, nên Skandhila đã sáng tác **Abhidharmāvatāra,* nhắm đến những người mới bắt đầu. Trong một sơ đồ gồm tám phạm trù (*padārtha)* - năm uẩn (*skandha)* và ba vô vi (*asaṃskṛta)* - ông tóm tắt một cách ngắn gọn một cách thực tế tất cả các học thuyết cơ bản của *Sarvāstivāda*.

Điều đáng chú ý là hầu hết các định nghĩa của ông về tâm và tâm sở (*citta-caitta*) và bất tương ưng hành (*viprayukta-saṃskāra*) đều rất giống và thường là gần như giống hệt với những định nghĩa đã cho trong tác phẩm *ADV*. Trong suốt luận thuyết ngắn này, tác giả không tỏ ra thù địch với những quan điểm khác của các nhà Nhất thiết hữu bộ *(Sarvāstivādin)* đối với quan điểm của mình, mặc dù ông ấy có đưa ra một lời ám chỉ phê phán đối với Kinh lượng

[116] *Như trên.,* 132f. Butel (EnB, vol. 1fas. 1,57), Jaini cho rằng, "Chúng tôi có thể mô tả tác phẩm này cho Tôn giả Saṃghabhadra, hoặc một trong các đệ tử của ngài, đặc biệt là Vimalamitra".

[117] De Jong, JW, "L'Auteurdel '*Abhidharma*dīpa", trong *Nghiên cứu Phật giáo,* biên tập, Schopen, G (Berkeley, 1979), 116.

bộ (*Sautrāntika*).[118] Quả thực, trong phần lớn luận thuyết, đặc biệt là các phần về bất tương ưng hành (*viprayukta-saṃskāra)* và vô vi (*asaṃskṛta)*, chúng tôi cảm nhận được sự quan tâm rõ ràng của tác giả để bảo vệ Nhất thiết hữu bộ chống lại Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*). Hầu hết có lẽ tác giả là nhà *Vaibhāṣika* gốc *Kāśmīria*, người dù sao cũng chia sẻ quan điểm nhất định với bậc thầy phương Tây/ bậc thầy nước ngoài.[119]

***

[118] *Ny*. 1554. 984b.

[119] Để thảo luận về ngày tháng và quan hệ cá nhân của ông ấy, hãy xem *Entrance,* 50ff.

Chương 5

NHẤT THIẾT HỮU BỘ VÀ TÍNH TẠM THỜI

5.1. CUỘC TRANH LUẬN LỚN

Lý thuyết Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) thường được giải thích - cả bởi những đối thủ của họ và nhiều học giả hiện đại - không khác gì Phật giáo chính thống. Đối với một người, nó rất gần với học thuyết *Sāṃkhya* của chuyển biến (*pariṇāma*). Trong số các văn bản *A-tỳ-đạt-ma* (*abhidharma*) của Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) còn tồn tại, chính trong *Vijñānakāya-śāstra* mà chúng ta lần đầu tiên gặp phải sự tranh cãi. Nhưng chỉ riêng trong nhiều văn bản sau *Ny,* như *AKB* và *Ny,* mà chúng tôi tìm thấy định nghĩa được trình bày rõ ràng do chính Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) đưa ra. Tất cả đã nói và đã làm, Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) phải ngụ ý sự tồn tại liên tục của một bản chất theo một nghĩa nào đó. Nhưng chính xác là theo nghĩa nào thì đó là điều mà các nhà *A-tỳ-đạt-ma (Ābhidharmika)* - bản thân họ bao gồm cả các nhà Nhất thiết hữu bộ - không thể xác định được. Đối với các nhà Nhất thiết hữu bộ, sự thất bại không được coi là lỗi của họ. Chính vì bản chất sâu xa của các pháp mà trong phân tích cuối cùng đã vượt qua sự khái niệm hóa của con người.

Một khi khái niệm siêu hình *Ny,* dù khó nắm bắt đến đâu, về bản chất cơ bản của các hiện tượng đã được nhấn mạnh thì các cuộc tranh luận - theo chân lý hay ngược lại, và các hàm ý chính xác của nó - tiếp tục không ngừng. Nó để lại ảnh hưởng lâu dài lên sự phát triển tiếp theo của tư tưởng Phật giáo (chủ yếu là *Yogācāra*)

tiếp tục suy đoán, làm nảy sinh triết lý phong phú về duy thức tánh (*vijñaptimātratā)* và Như Lai tạng (*tathāgata-garbha).* Tuy nhiên, từ những nguồn mà chúng tôi đã xem xét, có một điều dường như đủ rõ ràng: Tính chất *tự tánh (svabhāva)* của pháp, ngay cả từ quan điểm *Vaibhāṣika* chính thống, không phải là bất biến như nhiều học giả quan niệm.

Trong các cuộc tranh luận *Ny,* chúng ta thấy các nhà *A-tỳ-đạt-ma (Ābhidharmika)* - kể cả những Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) dựa trên kinh điển *tự xưng* - sử dụng logic như một công cụ đến mức tối đa. Vào cuối ngày, các *Vaibhāṣika* phải hài lòng với logic có dạng đồng nhất - trong - khác biệt (*bhedābheda*). Tuy nhiên, trong sâu thẳm trái tim họ, có vẻ như trực giác và hiểu biết sâu sắc về tôn giáo của họ - ngay cả khi họ tình cờ phủ nhận logic của Aristotle - vẫn phải được duy trì bằng mọi giá.

Trong *Ny,* chúng ta sẽ cố gắng xem mức độ mà các *Vaibhāṣikas* có thể diễn đạt một cách khái niệm học thuyết về hữu thể này. Nguồn chính của chúng tôi là *MVŚ* và *Nyāyānusāra* của Tôn giả Saṃghabhadra. Điều sau đại diện cho sự bảo vệ chính đề một cách chặt chẽ nhất và điều trước, trong số những điều khác, rất hữu ích trong việc giúp chúng ta hiểu rõ hơn sự phát triển của học thuyết này trong bối cảnh lịch sử đúng đắn và để xác định xem – được nhiều học giả hiện đại tuyên bố – sự biện hộ của Tôn giả Saṃghabhadra có thể chính đáng được gọi là "tân-*Sarvāstivād*" hay không.[1]

5.2. THỜI GIAN VÀ TÍNH TẠM THỜI

Khi Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) khẳng định rằng ba thời kỳ tồn tại (*asti*), điều đó thực sự có nghĩa là "các pháp" trong ba thời kỳ tồn tại của thời gian. Đối với Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) thời gian không gì khác hơn là hoạt động của các pháp, và tính thời gian được chúng ta áp đặt lên các hoạt động này. Thực tế đây là truyền thống Phật giáo nói chung kể từ thời đức Phật. Tuy nhiên, *MVŚ*, ghi chép lại quan điểm đặc biệt, cho là được nắm giữ bởi các nhà Thí dụ học (*Dārṣṭāntika*) và Phân biệt luận sư (*Vibhajyavādin*), đó là khóa học về pháp vô thường trong thời gian vĩnh cửu:

[1] Về phần thảo luận về định nghĩa của *Sarvāstivāda*, xem phần trên, § 3.2.

> Các Thí dụ sư – Phân biệt thuyết sư (*Dārṣṭāntika - Vibhajyavādin*, 譬喻者分別論師) duy trì thời gian (*adhvan*) và các lực điều kiện (*saṃskāra*) là những thực thể riêng biệt. Thời gian là một thực thể thường hằng; các lực điều kiện là những thực thể vô thường.[2] Khi các lực điều hòa đang chảy theo thời gian, chúng giống như những trái cây trong một chiếc bình, ra khỏi chiếc bình này và trở thành chiếc bình kia. …Tương tự như vậy, các lực điều hòa: chúng đi vào thời điểm hiện tại từ thời điểm tương lai, và đi vào thời gian quá khứ từ thời điểm hiện tại.
>
> Để bác bỏ mệnh đề "*Dārṣṭāntika - Vibhajyavādin*", [ở đây] đã chỉ ra rằng thời gian và các lực điều kiện không có bản chất nội tại khác nhau.[3]

Không rõ liệu thuật ngữ Thí dụ sư – Phân biệt thuyết sư (*Dārṣṭāntika - Vibhajyavādin*, 譬喻者分別論師) trong đoạn văn trên mà chúng tôi dịch ở đây là từ ghép, là viết tắt của "*Dārṣṭāntika* là *Vibhajyavādin*", hay "*Dārṣṭāntika* và *Vibhajyavādin*", tức là "từ ghép mô tả" (*asa kamadhāraya*) hoặc *dvandva* (hợp chất phối hợp). Yin Shuntakesit theo nghĩa cũ, mặc dù nghĩ rằng *Dārṣṭāntikas* được đề cập ở đây có lẽ chỉ đại diện cho một bộ phận những người bắt đầu hợp nhất với *Vibhajyavādin.*[4]

Tuy nhiên, chúng ta phải lưu ý rằng trong bản dịch cũ hơn của *Mahāvibhāṣā* (*T.*1546), thuật ngữ ở đây chỉ đơn giản là Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*, 譬喻者).[5] Tuy nhiên, điều quan trọng hơn là trong bối cảnh *Ny,* những người biên soạn *Vibhāṣā* bắt đầu bằng cách trích dẫn *Jñānaprasthāna* rằng "có ba [loại] pháp, đó là, quá khứ, hiện tại và tương lai"; chỉ sau khi trích dẫn đoạn văn trên họ mới nói:

> Hơn nữa, [một lý do khác tại sao *Jñānaprasthāna* trình bày chủ đề này là] có một [tức là nhóm người thứ hai] bị ảo tưởng về bản chất nội tại (*svabhāva*) của [pháp] của ba thời, phủ nhận sự tồn tại của quá khứ và tương lai [*dharma*], và người duy trì

---

[2] Thế thể thị thường, hành thể vô thường (世體是常， 行體無常). Nhưng *T.*1546 chỉ đơn giản là "thế thị thường, hành vô thường": 世是常，行無常.

[3] *MVŚ*, 393a; cũng vậy, 700a.

[4] *Study,* 303.

[5] *T.*6, không. 1546, 293c.

> rằng [pháp] hiện tại là vô vi. Để bác bỏ mệnh đề của họ, [ở đây] cho thấy rằng các đặc tính và bản chất nội tại của [pháp] quá khứ và tương lai tồn tại thực sự, và [pháp] hiện tại là hữu vi. Tại sao? Nếu quá khứ và tương lai [pháp] không tồn tại… (*loc. cit.*)

Do đó, rõ ràng là liên quan đến quan điểm *Dārṣṭāntika*, điểm cần bác bỏ là sự tồn tại độc lập của thời gian. Tính vô thường của tự tánh (*svabhāva*) của các pháp hữu vi không phải là vấn đề gì cả đối với Nhất thiết hữu bộ, bao gồm cả Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*). Bản chất nội tại của pháp, mặc dù tồn tại xuyên suốt thời gian (*sarvadā asti*), nhưng không thường hằng; chỉ có các pháp vô điều kiện, vượt qua tiến trình tạm thời, mới là thường hằng (*nitya*).[6]

Chỉ có nhóm người thứ hai (có lẽ là Đại chúng bộ, *Mahāsāmghika*) mới bị bác bỏ về tính không thực của pháp ba thời. Quan điểm tương tự của nhóm thứ hai này bị bác bỏ nhiều lần ở nơi khác,[7] và trong mỗi trường hợp, những người biên soạn *Vibhāṣā* đều tranh luận về tính thực tế của sự tồn tại ba thời gian của các pháp. Trong hai lần xuất hiện quan điểm này trong phiên bản cũ hơn của *Vibhāṣā,* lập luận của người biên soạn cũng rõ ràng chống lại tính không thực tế của các pháp quá khứ và tương lai.

5.3. BỐN LÝ THUYẾT CHÍNH CỦA NHẤT THIẾT HỮU BỘ

Câu hỏi chính mà các nhà Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) phải trả lời là: Với giả thuyết rằng tất cả các pháp trong ba thời kỳ đều tồn tại như nhau, làm thế nào các nhà Nhất thiết hữu bộ phân biệt - làm sao họ có thể giải thích kinh nghiệm của chúng ta về sự khác biệt - liên quan đến "các pháp quá khứ", "các pháp hiện tại" và "các pháp vị lai"? Mỗi trong bốn vị đại luận sư của Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) đưa ra lời giải thích. Chúng tôi trích đoạn liên quan trong *Luận A-tỳ-đạt-ma Đại Tỳ-bà-sa* (*abhidharma-mahāvibhāṣā*):[8]

> Tôn giả Dharmatrāta nói rằng có sự thay đổi về phương thức tồn tại (*bhāva-anyathātva*). Tôn giả Ghoṣaka nói rằng có sự thay đổi về đặc tính (*lakṣaṇa-anyathātva*). Đại đức Vasumitra

[6] *T.*27, 1003c–1004a; *T.*29, 630b.

[7] *T.*27, 65b, 85b, 116b, 190a, 479a, 796a–b, 919b, 919b–c; cũng *xem.* 74b.

[8] *MVŚ*, 396a–b. Đối với các đoạn văn tiếng Phạn tương ứng, xem *AKB*, 296 f.

> nói rằng có sự thay đổi trạng thái (*avasthāanyathātva*). Tôn giả Buddhadeva nói rằng có sự thay đổi trong tính tương đối [thời gian] (*anyathā-anyathātva*).

Người ủng hộ sự khác biệt trong phương thức tồn tại nói rằng khi các pháp vận hành (*pra- √vṛt*) theo thời gian, chúng thay đổi do phương thức tồn tại của chúng (*bhāva*); không có sự thay đổi về chất. Điều này giống như trường hợp đập vỡ một chiếc bình vàng để tạo ra một vật khác – chỉ là một sự thay đổi về hình dạng, không phải là sắc màu (*varṇa-rūpa*). Nó cũng giống như sữa, v.v., chuyển thành sữa đông, v.v. - chỉ là mùi vị, khả năng tiêu hóa, v.v., là bỏ đi, chứ không phải *varṇa-rūpa.*

Tương tự như vậy, khi các pháp từ tương lai đi vào hiện tại, mặc dù họ từ bỏ phương thức tồn tại trong tương lai và có được phương thức tồn tại hiện tại của mình, nhưng họ không mất cũng như không thu được bản chất thực chất của mình (*AKB*: *dravya-bhāva*). Tương tự như vậy, khi họ từ hiện tại đi vào quá khứ, mặc dù họ từ bỏ phương thức tồn tại hiện tại và thu được phương thức tồn tại quá khứ, nhưng họ không từ bỏ cũng không thu được bản chất thực chất của mình.

Người biện hộ cho sự khác biệt trong đặc tính nói rằng khi pháp vận hành theo thời gian, chúng thay đổi do đặc tính (*lakṣaṇa*); không có sự thay đổi về chất. Pháp trong mỗi thời kỳ có ba đặc tính thời gian; khi một đặc tính [thời gian] dính liền thì hai đặc tính còn lại không bị cắt đứt. Điều này giống như trường hợp một người đàn ông gắn bó với một người phụ nữ cụ thể - anh ta không được nói là đã chia tay với những người phụ nữ khác.

Tương tự như vậy, khi các pháp an trú trong quá khứ, chúng đang được kết hợp với đặc tính quá khứ nhưng không được cho là đã tách rời khỏi đặc tính của hai đặc tính thời gian kia. Khi chúng trụ trong tương lai, chúng dính liền với đặc tính tương lai nhưng không được cho là đã tách rời khỏi đặc tính của hai đặc tính thời gian kia. Khi chúng tồn tại trong hiện tại, chúng gắn liền với đặc tính hiện tại, nhưng không được cho là đã tách rời khỏi đặc tính của hai đặc tính thời gian kia.

Người ủng hộ sự khác biệt trong trạng thái nói rằng khi các pháp vận hành theo thời gian, chúng thay đổi do trạng thái (*avasthā*);

không có sự thay đổi về chất. Điều này giống như trường hợp di chuyển một biểu tượng [vào các vị trí khác nhau]. Khi được đặt ở vị trí (*avasthā*) của một, nó được biểu thị là một; được đặt ở vị trí thường là mười; được đặt ở vị trí của hàng trăm, hàng trăm. Trong khi có sự thay đổi về các vị trí mà nó được di chuyển vào thì bản chất của nó không có sự thay đổi. Tương tự như vậy, khi các pháp đi qua ba trạng thái tạm thời, mặc dù chúng có ba tên khác nhau, chúng không thay đổi về bản chất.

> Trong lý thuyết do bậc thầy này đề xuất, không có sự nhầm lẫn nào về bản chất, vì ba giai đoạn được phân biệt dựa trên cơ sở hoạt động (*kāritra*).
>
> Người ủng hộ sự khác biệt trong thuyết tương đối [thời gian] nói rằng khi các pháp hoạt động theo thời gian, chúng được dự đoán khác nhau [như tương lai, hiện tại hoặc quá khứ], liên quan đến cái có trước và cái theo sau (*cf. AKB*: *pūrvāparamapekṣyānyo'nya ucyate avasthāntarato na dravyāntarataḥ*); không có sự thay đổi về chất. Điều này giống như trường hợp của một người phụ nữ được gọi là "con gái" đối với mẹ cô ấy và "mẹ" đối với con gái cô ấy. Tương tự như vậy, các pháp được gọi là "quá khứ" tương ứng với các pháp tiếp theo, "tương lai" tương ứng với các pháp trước, "hiện tại" tương ứng với cả hai.

5.4. NHẬN XÉT VỀ BỐN LÝ THUYẾT VÀ KHẢO SÁT CỦA FRAUWALLNER

Liên quan đến bốn lý thuyết trên, Giáo sư Erich Frauwallner tin rằng thứ tự trình bày của chúng thể hiện thứ tự thời gian thực sự trong quá trình phát triển các lý thuyết về Nhất thiết hữu bộ, mỗi lý thuyết tiếp theo đều cố gắng tránh những sai lầm trong cách giải thích trước đó.[9] Ông khẳng định rằng lý thuyết của *Vasumitra* đưa ra trên đây là một phương trình thực tế, về phía các bậc thầy Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*), gồm hai lý thuyết ban đầu khác nhau, bởi hai *Vasumitras* khác nhau:

Vasumitra lớn tuổi hơn đã đề xuất, cũng như ba đại luận sư vĩ đại khác đã đề cập ở trên, rằng pháp di cư qua các giai đoạn khác nhau, rất giống với lý thuyết tiếp theo về thời gian (*kāla*) vĩnh cửu do một

[9] *Frauwallner,* 188 ff.

Thí dụ sư – Phân biệt thuyết sư (*Dārṣṭāntika - Vibhajyavādin*) đề xuất,[10] nhưng không có sự thừa nhận của các nhà Phân biệt thuyết bộ (*Vibhajyavādin*) về tính vĩnh cửu của thời gian.

Khi lý thuyết về thời gian vĩnh cửu được đưa vào hệ thống Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) do ảnh hưởng từ bên ngoài, nó đã sớm bị *Vaibhāṣikas* bác bỏ, người sau đó đã tìm cách giải thích sự khác biệt giữa các thời đại chỉ trong phạm vi mềm mại của hoạt động (*kāritra*) của pháp - như được đề xuất bởi một *Vasumitra* khác. "Học thuyết của *Vasumitra*, giả định sự di cư của vạn vật qua các giai đoạn thời gian, mặc dù nó không có khái niệm về thời gian, nhưng có liên quan chặt chẽ với học thuyết của Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*) và Phân biệt thuyết sư (*Vibhajyavādin*), trong khi đó là học thuyết về hiệu quả, không nhận ra giai đoạn mềm mại và phủ nhận sự di chuyển qua chúng, cũng không kém phần phản đối nó so với học thuyết về hiệu quả của nó, học thuyết của Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*). Quả thực, có mối quan hệ giữa chúng gần như giữa chúng và phản đề."

5.4.1. Liên quan đến giả định của Frauwallner về trình tự thời gian của sự phát triển của các lý thuyết *Ny,* chúng ta có thể thừa nhận khả năng của nó khi xem xét, trong số những điều khác, thực tế dễ thấy là lý thuyết của *Vasumitra*, mặc dù được *Vaibhāṣika* hoàn toàn chấp thuận và thông qua, vẫn không được liệt kê là lý thuyết đầu tiên. Tuy nhiên, chúng ta nên lưu ý rằng nguồn lý thuyết sớm nhất còn tồn tại của bốn lý thuyết có lẽ là **Vasumitrasaṃghṛhīta-śāstra*[11] của một *Vasumitra* nào đó vào khoảng thế kỷ 1 CN. Tác phẩm này có trước *MVŚ* và rất có thể đã được những người biên soạn sau này tham khảo ý kiến.[12] Theo Watanabe Baiyū,[13] tác giả của tác phẩm này liệt kê bốn giả thuyết theo thứ tự sau: 1. Khởi (*avasthā,* 起); 2. Tướng (*lakṣaṇa,* 相); 3. Sự (*bhāva,* 事); 4. Nhân duyên (*apekṣā,* 因緣) - tương ứng, mặc dù có thứ tự khác nhau - với bốn lý thuyết liên quan đến *MVŚ*. Đoạn câu hỏi (dấu chấm câu) như sau:

---

[10] Frauwallner dường như hiểu, trong bối cảnh *Ny,* rằng Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*) và Phân biệt thuyết bộ (*Vibhajyavāda*) khác với *Sarvāstivāda* (*op. cit.,* 191). Nhưng như chúng tôi đã lưu ý ở trên (§ 5.2), trong phiên bản cũ hơn của *MVŚ*, lý thuyết này được đưa ra bởi "*Dārṣṭāntikas*".

[11] *Ny*. 1549, 724b.

[12] Xem *Study,* 382 ff.

[13] Watanabe Baiyū, *Ubu abidatsuma ron no kenkyū* (Tokyo, 1954), 186 f.

…此有為法於三世各有自相，得知外相，以何等故？或起或不起，此之謂也，或作是說：相有若干. 問：彼相本無住，是故彼有相生？答曰：本有此相未生… 或作是說：事有若干；此亦如本所說. 或作是說：因緣或生或不生也… 或作是說：三世處或生或不生；此之謂也. 未來處是謂未來，過去處是謂過去，現在處是謂現在.

Thật không may, bản dịch tiếng Trung của Saṃghabhūti (384 CN) không đủ rõ ràng để xác định một cách tuyệt đối dứt khoát các lý thuyết được mô tả ngắn gọn trong đó với bốn *đại luận sư*. Tuy nhiên, khá rõ ràng rằng Watanabeh đã giải thích sai đoạn văn. Đầu tiên, rõ ràng, "có thể hoặc không thể xuất hiện" (或起不起, hoặc khởi bất khởi) - được Watanabe xác định đầu tiên, đánh đồng "phát sinh" với trạng thái hiện tượng (*avasthā)* - không thể là một trong các lý thuyết.

Ở đây tác giả chỉ đang giải thích làm thế nào chúng ta có thể trải nghiệm pháp hữu vi (*saṃskṛta-dharma*) - làm sao chúng ta biết được hiện tượng hiện hữu trong những thời điểm khác nhau - cho rằng chúng tồn tại trong bản chất nội tại của chúng trong ba thời. Câu trả lời là "chúng có thể không xuất hiện". Khi chúng xuất hiện trong thời điểm hiện tại, chúng được nhận biết là hiện tại; trong quá khứ và tương lai, chúng không sinh khởi. Ngay sau đó, ông giới thiệu bốn lý thuyết (được chúng tôi gạch chân) với cụm từ "giải thích cho điều này" (此之謂也, thử chi vị dã). Cụm từ này lại xảy ra trong sự phát triển của lý thuyết thứ 4 mà Watanabe không giải thích được.

Đánh giá theo bối cảnh và phong cách thể hiện của người dịch, chúng tôi tin rằng, rất có thể, bốn lý thuyết được liệt kê ở đây là, theo thứ tự liệt kê ("dấu chấm câu" theo cụm từ "或作是說", hoặc tác thị thuyết): (1) tính chuyển biến tướng (*lakṣana-anyathātva*) của Ghoṣaka (2) tính chuyển biến hiện hữu (*bhāva-anyathātva*) của Tôn giả Dharmatrāta; (3) tính chuyển biến chuyển biến (*anyathā-anyathātva*) của Buddhadeva; (4) tính chuyển biến trạng thái (*avasthā-anyathātva*) của Vasumitra.[14]

[14] Ấn Thuận (*Study,* 303) mô tả những cách giải thích khác nhau này cho những người ủng hộ họ hơi khác một chút.

Trong mọi trường hợp, lý thuyết đầu tiên dường như không phải là lý thuyết của Tôn giả Dharmatrāta. Khảo sát này sẽ mâu thuẫn với giả định của Frauwallner về trình tự thời gian. Thực tế là tất cả các giải thích còn tồn tại tiếp theo *MVŚ* đồng ý với thứ tự liệt kê sau này có thể chỉ đơn giản có nghĩa là *AKB* bị ảnh hưởng bởi thẩm quyền của *MVŚ* là đại diện của *Vaibhāṣika* chính thống; và *Ny, ADV, Tattvasaṃgraha-pañjikā* (*TSP*). Ngược lại, đều là những bình luận về *AKB* hoặc bị ảnh hưởng bởi nó.

Điều này cũng có nghĩa là lý thuyết của Tôn giả Dharmatrāta không phải là nỗ lực đầu tiên - và kém thỏa đáng nhất - như nhận xét của Frauwallner[15] ám chỉ. Có vẻ khá rõ ràng rằng Dharmatrāta, như ba luận sư khác, quan tâm đến việc thể hiện tính toàn vẹn của tự tánh (*svabhāva*)/ thực thể (*dravya*) của pháp, bất chấp khẳng định của Frauwallner rằng lời giải thích của Tôn giả Dharmatrāta "đã sớm bị bỏ rơi vì không ai muốn chấp nhận sự thay đổi kiểu này về bản chất của sự vật".[16]

Có thể đã có nhiều bậc thầy *Vaibhāṣika* khác nhau, phản ứng khác nhau với bốn lý thuyết, mặc dù tất cả các dấu hiệu đều cho thấy lý thuyết về giới hạn hoạt động (*kāritra*) của *Vasumitra* là được ưa chuộng. Trong *MVŚ*, chỉ có lý thuyết của *Vasumitra* được chấp thuận hoàn toàn. Lý thuyết của Tôn giả Dharmatrāta là lý thuyết cuối cùng của ba lý thuyết còn lại được phê bình, theo những từ sau:

> Cái gọi là hiện hữu (*bhāva)* ngoài tự tánh (*svabhāva*) của pháp là gì? Như vậy, [lý thuyết này] quá phi lý. Khi pháp hữu vi (*saṃskṛtadharma*) đến thời điểm hiện tại từ thời gian (*adhvan)* tương lai, hữu (*bhāva)* trước của họ sẽ chấm dứt; khi họ đến thời quá khứ từ thời gian (*adhvan*) hiện tại, hữu (*bhāva*) sau sẽ khởi lên: Có sự sinh khởi của quá khứ chấm dứt trong tương lai – làm sao điều này có thể phù hợp với logic?

Tuy nhiên, điều này là không công bằng; đối với *Dharmatrāta*, hữu (*bhāva)* không có nghĩa là có bất kỳ trạng thái bản thể học nào. Đó là sự áp đặt tinh thần của chúng ta lên khía cạnh thực nghiệm của pháp khi nó được phơi bày trong kinh nghiệm của chúng ta: nó

[15] *Frauwallner,* 188 f.
[16] *Frauwallner,* 205 f.

tùy tiện như sự chỉ định - trong lý thuyết của *Vasumitra* - về các vị trí khác nhau mà biểu tượng được di chuyển trong đó.

Vasubandhu chỉ trích lý thuyết này thậm chí còn nghiêm trọng hơn, gán cho nó cái tên *Sāṃkhya* lý thuyết về chuyển biến (*pariṇāma*).[17] Tuy nhiên, điều đó thậm chí còn bất công hơn, vì lý thuyết này không gợi ý một chất liệu vĩnh cửu đơn nhất biểu hiện thông qua sự chuyển hóa, như lý thuyết *Sāṃkhya* đã làm.[18] Thực tế là trong hai bản dịch cũ hơn của *Vibhāṣā,* không có sự phê phán nào về lý thuyết của Tôn giả Dharmatrāta và trong bản dịch cổ xưa nhất, chỉ có lý thuyết của *Buddhadeva* bị chỉ trích một cách tổng quát là cách định danh khó hiểu nhất của thời gian (*adhvan*). Hơn nữa, bất chấp nhận xét phê phán trong *MVŚ,* được thực hiện trong bối cảnh đối chiếu các giải thích của *Vasumitra* với ba phần còn lại, những người biên soạn *MVŚ* dường như đã không coi quan điểm của Tôn giả Dharmatrāta là ngang hàng với lý thuyết chuyển biến (*pariṇāma*) của *Sāṃkhya.*[19] (Xem bản dịch đoạn văn bên dưới).

Chúng ta sẽ quay lại đoạn quan trọng này sau. Hiện tại, có thể thấy rằng ở đây pháp Cứu (*Dharmatrāta,* 法救) được trích dẫn cùng với *Vasumitra* - người có quan điểm được các nhà biên soạn chính thống tôn kính nhất. Việc cả hai quan điểm của họ đều không bị chỉ trích ngụ ý rằng những người biên soạn không coi hai cách giải thích về chuyển biến (*pariṇāma*) là mâu thuẫn nhau.

Tôn giả Saṃghabhadra[20] phản đối sự chỉ trích của *Vasubandhu* về lý thuyết pháp Cứu (*Dharmatrāta,* 法救), cho rằng lý thuyết này một phần giống với *Vasumitra.* Trên thực tế, Tôn giả Saṃghabhadra sử dụng lý thuyết này là một công cụ không thể thiếu để phòng thủ *Vaibhāṣika.* Trong *AKB, Sautrāntika* chế nhạo quan điểm của *Vaibhāṣika* rằng tự tánh (*svabhāva*) của một pháp luôn tồn tại nhưng đồng thời hữu (*bhāva)* của nó không phải là lâu dài.[21] Tôn giả Saṃghabhadra bảo vệ quan điểm *Ny,* thay vì phản đối bất kỳ sự xuyên tạc nào về phần học thuyết *Vaibhāṣika* về *Vasubandhu* - như

[17] *AKB,* 297.

[18] Tuy nhiên, chúng tôi thấy rằng *MVŚ* (201c–202a) một số bậc thầy nói về sữa biến thành sữa đông là sự minh họa của học thuyết *Sāṃkhya.*

[19] *MVŚ,* 1003c–1004a.

[20] *Ny,* 631b.

[21] *AKB,* 298: *svabhāvaḥ sarvadā cāsti bhāvo nityaśca neṣyate* |

ông làm ở nhiều nơi khác. Điều này có thể gợi ý rằng giữa thời *MVŚ* và *AKB*, lý thuyết chuyển biến về hiện hữu (*bhāvā-anyathātva*) của Tôn giả Dharmatrāta có thể đã được *Vaibhāṣika* chấp nhận cùng với các lý thuyết về hoạt động (*kāritra*) của *Vasumitra.* Trong lời biện hộ thứ 22 của Tôn giả Saṃghabhadra[22] ở đây, ngài ấy thực sự sử dụng cả hai lý thuyết:

> Bản chất cố hữu của pháp luôn luôn tồn tại; hiện hữu (*bhāva*) của nó thay đổi: Khi pháp hành (*saṃskṛta-dharma*) đi qua trong thời gian (*adhvan),* nó phát sinh hoạt động (*kāritra*) theo duyên (*pratyaya*) mà không từ bỏ bản chất nội tại của nó; ngay sau đó, hoạt động (*kāritra*) được sản xuất chấm dứt. Do đó người ta nói rằng tự tánh (*svabhāva*) luôn tồn tại nhưng nó không thường hằng vì hữu (*bhāva*) của nó thay đổi.

Ở nơi khác,[23] ngài tuyên bố với những điều kiện tương tự:

> Không có sự thay đổi về bản chất thiết yếu, nhưng không phải trường hợp hữu (*bhāva*) của các pháp không thay đổi. Bản chất thiết yếu và hữu (*bhāva*) không giống nhau. Do đó, *svalakṣaṇa* (= *svabhāva*) của pháp hành (*saṃskṛta-dharma*) vẫn luôn tồn tại, trong khi hoạt động (*kāritra*) đặc biệt của nó sinh và diệt. (Để biết thêm chi tiết, xem bên dưới).

Để làm bằng chứng cho khẳng định của mình rằng *Vasumitra* thứ hai, người đề xuất lý thuyết hoạt động (*kāritra*) - không giống như *Vasumitra* trước đó - không dạy về sự di chuyển của các pháp trong thời gian, Frauwallner trích dẫn đoạn *MVŚ* sau đây:

> [Người hỏi:] …Như vậy, Tôn giả Vasumitra nói: "hành (*saṃskāra*) không đến cũng không đi; có bản chất là nhất thời, chúng cũng không ở lại." Bây giờ, vì hành (*saṃskāra*) không có bất kỳ đặc tính nào đến và đi, v.v., sự phân biệt của ba thời gian (*adhvanaḥ*) được thiết lập như thế nào?
>
> Trả lời: Sự phân biệt của ba thời gian (*adhvanaḥ*) được thiết lập dựa trên hoạt động (*kāritra*). Chính trên cơ sở này mà họ được cho là có sự di cư: Nghĩa là khi pháp hành (*saṃskṛta-dharma*) chưa thực hiện hoạt động (*kāritra*) của nó, nó được

[22] *Ny,* 633c24–26.
[23] *Ny,* 632c.

> cho là tương lai; khi nó đang vận dụng hoạt động (*kāritra*), nó là hiện diện; khi hoạt động (*kāritra*) của nó chấm dứt, nó được cho là quá khứ…[24]

Nhưng Frauwallner không giải thích câu: "Chính trên cơ sở này mà họ được cho là đã di chuyển." Trong mọi trường hợp, ngay cả khi không có câu này (không xuất hiện trong hai bản dịch cũ), người ta không thể tuyên bố có đủ lý do ở đây để khẳng định rằng điều này được cho là *Vasumitra* thứ hai không cho phép bất kỳ ý nghĩa nào về sự di chuyển của pháp. Ngoài ra, chúng ta phải nhớ rằng toàn bộ mối quan tâm của tất cả các luận sư Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) này chính là để giải thích kinh nghiệm thực nghiệm của chúng ta về hoạt động của các pháp, tức là về "sự trôi qua" trong thời gian của chúng, vì đặc tính cốt lõi của chúng không bao giờ thay đổi.

Tương tự như vậy, người được cho là "Vasumitra lớn tuổi hơn" chắc chắn không thuyết giảng về sự di chuyển theo nghĩa đen. Ví dụ về các định danh khác nhau mà một dấu hiệu nhận được phù hợp với các ý nghĩa khác nhau mà người ta gán cho một vị trí nhất định, cho thấy rõ ràng rằng trạng thái hiện tượng (*avasthā*) của ông ta nhằm mục đích là những khái niệm tương đối: Chúng là những sự khác biệt mà chúng ta áp đặt trong nhận thức của mình, mặc dù, tất nhiên, trải nghiệm nhận thức này không phải là không có khía cạnh khách quan trong tiến trình nhân quả: Sự phân biệt được thực hiện nhờ vào hoạt động (*kāritra*) của pháp.

Có những nơi khác trong *MVŚ* nơi *Vasumitra* được đại diện để nói về vấn đề di chuyển. Vì vậy, về ba hành tướng (*saṃskṛta-lakṣaṇa*), ngài giải thích:

> Sinh (*tāti*) khiến các pháp từ tương lai đi vào hiện tại… già (*jarā*) và vô thường (*anityatā*) làm cho các sự vật, hiện tượng đi từ hiện tại vào quá khứ.[25]

Ở chỗ khác, người biên soạn *MVŚ*[26] giải thích rằng người ta có thể nói như nhau về sự thay đổi hay không thay đổi của pháp hữu vi (*saṃskṛta-dharma*). Người ta có thể nói rằng chúng không trải qua sự

[24] *MVŚ*, 393c.
[25] *MVŚ*, 121b.
[26] *MVŚ*, 200a–b.

thay đổi - điều đó kéo theo, trong số những thứ khác, là chúng không "di chuyển" - từ quan điểm rằng các pháp luôn không thay đổi trong bản chất thiết yếu cá nhân của chúng. Người ta cũng có thể nói rằng chúng trải qua sự thay đổi, từ quan điểm rằng chúng phát sinh khi có được hiệu lực và chấm dứt khi mất đi hiệu lực. *MVŚ* giải thích thêm:

> Có hai loại thay đổi – loại có bản chất thiết yếu và loại thay đổi hoạt động (*kāritra*). Từ quan điểm về bản chất thiết yếu, người ta nên nói rằng hành (*saṃskāra*) không thay đổi, không có sự thay đổi trong bản chất thiết yếu của chúng. Từ quan điểm của hoạt động (*kāritra*), người ta nên nói rằng hành (*saṃskāra*) cũng thay đổi: khi pháp ở trong tương lai nó chưa có được hoạt động (*kāritra*); khi nó đến hiện tại, nó có được hoạt động (*kāritra*); khi nó đi vào quá khứ thì hoạt động (*kāritra*) của nó đã chấm dứt rồi; do đó có sự thay đổi…[27]

Điều đó cũng không nhất thiết đúng, như Frauwallner tuyên bố, rằng lời giải thích của Buddhadeva, được liệt kê cuối cùng trong *MVŚ*, là sau đó cố gắng tránh những khó khăn về mặt triết học kéo theo ba phần còn lại. Niên đại của bốn luận sư (*acārya*) vẫn chưa được giải quyết,[28] và bản thân Frauwallner không đưa ra bất kỳ gợi ý nào về vấn đề này.

Hơn nữa, chúng tôi không đồng ý với Frauwallner rằng "cuối cùng, hai giáo viên cuối cùng, Vasumitra và Budddhadeva, không chỉ tránh bất cứ điều gì chạm đến bản chất của sự vật mà còn rút ra sự khác biệt của mọi thứ trong phần mềm giai đoạn khác nhau chỉ từ các kết nối bên ngoài" (in nghiêng).[29] Sự tương phản có lẽ là quá

---

[27] *MVŚ*, *loc. cit.*

[28] Ở một nơi (*Tāranātha*,15) truyền thống tương đối muộn của Tây Tạng đưa ra cách sắp xếp theo niên đại: Dharmatrāta → Vasumitra → Ghoṣaka → Buddhadeva. Ở một nơi khác (*ibid.,* 103), Dharmatrāta → Ghoṣaka → Vasumitra → Buddhadeva. Nhưng trật tự thứ hai này rất có thể bị ảnh hưởng bởi trật tự liệt kê các lý thuyết của họ trong *MVŚ*.Yin Shun (*op. cit.,* 268, 271, 274, 285) đưa ra những ngày tháng sau:

Dharmatrāta - khoảng cuối thế kỷ thứ 2 trước Công nguyên, cùng thời hoặc sớm hơn Vasumitra một chút;

Buddhadeva - 10B.CE–10C.E., người đương đại của Tôn giả Dharmatrāta;

Vasumitra -100B.CE, sau Kātyāyanīputra (nhưng *MVŚ*,231c, được chia thành các phần của *PrŚp* rút đi *JPŚ* hoặc ngược lại);

Ghoṣaka - từ thế kỷ thứ 1 đến thế kỷ thứ 2 CN, muộn hơn đáng kể so với Vasumitra.

[29] Cùng trang sách đã dẫn, 189.

mức. Trong ví dụ của Buddhadeva, việc định danh "mẹ" và "con gái", tuy là sự áp đặt của chúng ta, tuy nhiên không hoàn toàn mang tính chủ quan. Chúng ta nhận thức được một người mẹ hoặc con gái vì các chức năng khác nhau - sinh học hay cách khác - trong các trường hợp tương ứng. Hơn nữa, bản thân những người biên soạn *MVŚ* cũng dường như không ngần ngại trong việc giải thích tính thời gian theo thuyết tương đối:

> Các pháp hữu vi được coi là tương lai trong mối liên hệ với quá khứ và hiện tại. Chúng không được coi là tương lai liên quan đến tương lai, vì khoảng thời gian thứ tư (*adhvan*) không tồn tại. Chúng được chỉ định là quá khứ liên quan đến tương lai và hiện tại. Chúng không được coi là quá khứ liên quan đến quá khứ, vì khoảng thời gian thứ tư không tồn tại. Chúng được chỉ định là hiện diện trong mối liên hệ với quá khứ và tương lai. Chúng không được chỉ định là hiện diện liên quan đến hiện tại, vì khoảng thời gian thứ tư không tồn tại.[30]

Trong trường hợp bảo vệ chủ trương về tướng (*lakṣaṇānyathātva*) của Ghoṣaka, như Ấn Thuận[31] đã chỉ ra, các đặc điểm về thời gian của ông khá tương đương với học thuyết *Vaibhāṣika* của hữu vi tướng (*saṃskṛta-lakṣaṇa*) và do đó, đáng lẽ phải được chấp nhận về nguyên tắc *Vaibhāṣika.* Hành động là những phương thức tạm thời của pháp, và về mặt này cũng tương tự như vậy. Đối với "phương thức hiện hữu" của Tôn giả Dharmatrāta. Trong cả hai trường hợp, đặc điểm hoặc phương thức không giống với cũng không khác với chính pháp. Nhưng trong khi một phương thức hiện hữu được coi là được chấp nhận hoặc bị từ bỏ như các khóa học về pháp trong thời gian thì các đặc điểm thời gian luôn luôn đi cùng với thực thể pháp, mặc dù một trong số chúng phát huy tác dụng ở một khoảng thời gian nhất định.

Trong hệ thống Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*), pháp hữu vi sở hữu ba hữu vi tướng (*saṃskṛta-lakṣaṇa*) trong mọi khoảnh khắc, tuy nhiên người ta lập luận rằng vì chúng không thực hiện chức năng của mình cùng một lúc nên việc pháp sinh ra, suy thoái và biến mất không phải là điều phi lý đồng thời. Theo đó, các đặc điểm thời

[30] *MVŚ*, 394b. Xem thêm *Study,* 300 f.

[31] *Study,* 297 ff.

gian của *Ghoṣaka* cũng không cần phải được xem xét để dẫn đến sự nhầm lẫn về thời gian.

Tóm lại, chúng tôi có thể kết luận từ tài khoản *MVŚ* rằng, có một khác biệt về các chi tiết và cách diễn đạt không tính đến, trên thực tế, cả bốn lý thuyết đều đồng ý ở các điểm sau:

(1) Bản chất thực chất của pháp vẫn không thay đổi.

(2) Những khác biệt về thời gian được chúng ta áp đặt lên trong kinh nghiệm của chúng ta về các pháp xuất hiện trong thế giới hiện tượng.

(3) Tất cả đều giải thích sự khác biệt này bằng một khía cạnh của pháp mà bản thân nó không có bất kỳ thực tại nào ngoài pháp.

Theo đó, chúng ta không thể đồng ý với Frauwallner rằng "mối quan hệ giữa [hai cách giải thích của hai *Vasumitras* được cho là khác nhau] gần như là hợp đề và phản đề"; cũng như bốn lý thuyết theo thứ tự và cách thức mà chúng được liệt kê trong *MVŚ* đại diện cho trình tự phát triển lịch sử thực tế của lý thuyết Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*), cái này thay thế cái kia.

5.5. LÝ THUYẾT HOẠT ĐỘNG (*KĀRITRA*) CỦA *VAIBHĀṢIKA*

Theo lý thuyết của *Vasumitra*, các nhà *Vaibhāṣika* cho rằng pháp hiện diện khi nó thực hiện hoạt động (*kāritra*), tương lai khi hoạt động (*kāritra*) của nó chưa được thực hiện, quá khứ khi nó đã được thực hiện. Nhưng điều này dẫn đến một khó khăn về mặt triết học cả về bản chất chính xác và trạng thái bản thể học của hoạt động (*kāritra*) như hoạt động (*kāritra*) nhân quả cũng như mối quan hệ của nó với chính pháp. Nhiều học giả hiện đại khẳng định rằng, đối đầu với chủ nghĩa phê phán Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*), Tôn giả Saṃghabhadra đã đổi mới học thuyết về hoạt động (*kāritra*).

Để xác định mức độ mà một người có thể gọi cách giải thích của Tôn giả Saṃghabhadra một cách chính đáng là sự đổi mới, chúng ta hãy bắt đầu bằng cách xem xét những gì ngài thực sự nói về vấn đề này. Dưới đây chúng tôi trình bày một điểm chính gây tranh cãi trong mối liên hệ giữa *Vaibhāṣika* và *Kinh lượng bộ* (*Sautrāntika*).

Đối thoại nêu ra tại đây, nói chung, là một bản dịch ít nhiều theo nghĩa đen từ các đoạn trong *Ny*:[32]

> Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) phản đối: Nếu hoạt động (*kāritra*) là đặc tính quyết định sự phân biệt của các pháp trong quá khứ, hiện tại và vị lai thì [bạn có những vấn đề như sau]:
>
> 1. Một con mắt hiện diện nhưng "không tham gia" (*tatsabhāga-cakṣus*) chẳng hạn như con mắt trong bóng tối, v.v., không thực hiện hoạt động (*kāritra*) nhìn của nó, không thể được gọi là hiện tại.
> 2. Nếu bạn nói rằng con mắt như vậy tuy nhiên có hoạt động (*kāritra*) của cả hai có được hiệu quả nhân quả (*phala-pratigrahaṇa*) và tạo ra kết quả (*phala-dāna*) thì bạn phải thừa nhận rằng đó là một nguyên nhân quá đồng nhất (*sabhāga-hetu*), v.v., có khả năng thực hiện tạo ra kết quả (*phala-dāna*), có hoạt động (*karitra*). Điều này có nghĩa là nó có mặt phân nửa.

Trả lời của Tôn giả Saṃghabhadra như sau: các năng lực (*śakti*) của pháp có hai loại, hoạt động (*kāritra*) và hiệu quả/ chức năng/ khả năng/ năng lực (*sāmarthya/ vṛtti/ vyāpāra*). Chỉ có hoạt động tạo ra hoặc tạo ra kết quả của chính pháp (*phalākṣepa = phala-pratigrahaṇa/ phala-parigrahaṇa*) mới được gọi là hoạt động (*kāritra*). Điều này không làm cạn kiệt tập hợp các hiệu quả của pháp được ban cho; nó cũng có những hiệu quả không phải là hoạt động (*kāritra*).

Như vậy, trong bóng tối, hiệu quả nhìn thấy sắc (*rūpa*) của mắt bị suy yếu do bóng tối. Nhưng *đặc tính* tạo quả của nó không bị suy giảm, nên ngay cả trong bóng tối, mắt vẫn có thể tự tạo ra quả [trong khoảnh khắc tiếp theo]. Hoạt động (*kāritra*) này luôn tồn tại trong thời điểm hiện tại; vì chỉ dựa trên cơ sở của hoạt động (*kāritra*) mà hiện tại được thiết lập [tức là được chỉ định]. Những [pháp đã sinh khởi và] mà hoạt động (*kāritra*) đã chấm dứt, không trở thành vô vi (*asaṃskṛta*).[33]

---

[32] *Cf. Ny,* 631c–633b. Tôi đã đưa ra ở đây một bản dịch gần như nguyên văn từ tiếng Trung Quốc, chỉ diễn giải một chút.

[33] *Cf. Ny,* 410b: "Một [pháp] mà hoạt động (*kāritra*) đã chấm dứt, chỉ từ bỏ hiện tại của nó; bản chất thiết yếu của pháp vẫn còn."

[Về] khả năng đóng góp nhân quả (能為因性, năng vi nhân tính)[34] đến sự phát sinh của sự khác biệt (於餘性生, ư dư tính sinh; *dngos po gzhan skyes pa la*), đây không phải là hoạt động (*kāritra*), mà là hiệu quả, bởi vì chỉ ở thời điểm hiện tại, pháp đó mới có thể tạo ra quả, bởi vì một vô vi (*asaṃskṛta*) không thể tạo ra quả của chính nó, và bởi vì chỉ có việc tạo ra quả của chính pháp mới được gọi là hoạt động (*kāritra*).

Như vậy, sự thật rằng Sutrakāra (tức Thế Thân) trong lời giải thích của ông bao gồm cả hiệu quả của tạo ra kết quả (*phala-dāna)* cũng như hoạt động (*kāritra*), điều này rất nhiều là do ông ấy chưa hiểu đúng giáo lý *A-tỳ-đạt-ma* (*abhidharma*)! Bởi vì, mặc dù nhân quá khứ có thể tạo ra quả (*phala-dāna*), nhưng nó không có hoạt động (*kāritra*) và do đó không có sự nhầm lẫn (*saṃkara*) về thời gian.[35]

Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*): Nếu pháp luôn tồn tại trong bản chất thiết yếu của nó thì nó phải có khả năng vận dụng hoạt động (*kāritra*) của nó vào mọi lúc - có chướng ngại gì mà chất pháp này chỉ có thể vận dụng hoạt động (*kāritra*) của nó trong hiện tại chứ không phải vào những thời điểm khác. Không có sự khác biệt nào về pháp Bản chất thiết yếu của nó trong ba thời kỳ, điều gì ngăn cản nó không thể duy trì trong một bản chất/ phương thức/ hình thức thực nghiệm (*bhāva*) giống hệt nhau mọi lúc?

Tôn giả Saṃghabhadra: Có nhiều ví dụ trong thế giới, ở đâu đó, về bản chất nhất định, tồn tại nhiều hình thức hoặc phương thức khác nhau. Như vậy, có những cảm giác (*vedanā*) dễ chịu, khó chịu và trung tính; đám cháy xuất hiện như lửa rơm, lửa trấu, lửa củi, v.v..

Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*): [Tôi có thể diễn đạt sự phản đối của tôi theo cách này:] Trong trường phái của chúng tôi, chúng tôi chủ trương rằng khi có đủ các điều kiện cần thiết, các lực điều kiện sẽ phát sinh mà trước đó chưa hề tồn tại. Nhưng những điều kiện

---

[34] *Cf.* Tiếng Tây Tạng trong **Tattvārthā*: *rgyur gyur pa 'di dag gi nus pa nyid.*

[35] *Cf. Ny,* 409cf. Chúng tôi đã dịch đoạn văn này theo đúng nghĩa đen vì tầm quan trọng của nó. Frauwallner không chắc chắn về một câu ở đây, và do đó cách diễn đạt của anh ấy ở nơi này có vẻ khó hiểu. *Cf.* Sthiramati's **Tattvārthā*: *gang yang 'gags pa skyes pa 'dus byas kyi chos rnams kyi mthu'i khyad par dngos po gzhan skyes pa la rgyur gyur pa 'di dag gi nus pa nyid bya ba ma yin pa da ltar ba'i gnas skabs kho na 'phang pa'i phyir | 'dus ma byas rnams kyis 'bras bu 'phen pa mi 'thad pa'i phyir ro | 'áo ngực bu' phen pa'i bya ba ma yin no |*

này rất khác nhau và có lúc chúng tập hợp lại với nhau, có lúc thì không. Theo đó, pháp không cứ sinh khởi mãi mãi.

Mặt khác, trường học của bạn thừa nhận rằng các lực điều kiện và các điều kiện khác nhau luôn hiện hữu một cách đáng kể. Vì bạn không thừa nhận rằng các pháp tồn tại mà không có tiền hiện hữu, điều gì có thể ngăn cản chúng luôn hiện diện?

Tôn giả Saṃghabhadra: Như chúng ta đã tranh luận trước đây, một chất giống hệt nhau có thể biểu hiện ở các hình thức/ phương thức khác nhau - điểm này là đủ để chống lại sự phản đối của bạn. Nếu bạn cố chấp, tôi sẽ hỏi bạn bằng câu hỏi phản biện. Trong học thuyết của bạn về "sự thay đổi lũy tiến của một chuỗi" (*santatipariṇāma*), người ta thừa nhận rằng các lực duyên (*saṃskāra*) và các điều kiện nhân quả của chúng trở nên khác biệt so với thời điểm hiện tại, mặc dù có không có sự khác biệt, bản chất không cần thiết giữa cái trước và cái sau. Bây giờ, có sự biến đổi trong các điều kiện nhân quả của chúng trong những khoảnh khắc trước và sau đó, điều gì ngăn cản chúng phát sinh giống hệt nhau từ khoảnh khắc này sang khoảnh khắc khác?

Nghĩa là, các lực điều kiện của thời điểm trước phát sinh cùng lúc với các điều kiện của chúng và không hề suy giảm về bản chất thiết yếu, chấm dứt cùng với các điều kiện. Chính do sức mạnh của nguyên nhân này mà quả được tạo ra ở sát-na thời gian tiếp theo. Nó không nên khác biệt/ giống với nguyên nhân trước, vì hai loại duyên sinh, cùng loại hay không cùng loại, không có sự phân biệt giữa các sát-na trước và các sát-na tiếp theo. Vậy thì điều kiện nào cấu thành nên chướng ngại gây ra sự biến đổi trong hai sát-na thời gian? Nếu bạn khẳng định rằng điều này là như vậy nhờ vào bản chất (*dharmatā*) của các pháp hữu vi thì tại sao bạn không thừa nhận điều tương tự đối với hoạt động (*kāritra*) của pháp?

Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*): Bạn thừa nhận rằng các điều kiện luôn tồn tại. Theo đó, hoạt động (*kāritra*) được tạo ra cũng phải luôn tồn tại.

Tôn giả Saṃghabhadra: Sự phản đối này không hợp lý. Mặc dù luôn luôn có sự tập hợp của các điều kiện, nhưng người ta nhận thấy rằng đôi khi một quả không phải là kết quả của các điều kiện. Điều

này giống như trường hợp [học thuyết của bạn về] sự thấm nhập hoặc trường hợp của mắt, v.v.: Bạn không thừa nhận rằng quả sinh ra từ một nguyên nhân đã chấm dứt, sau một khoảng thời gian.

Các hạt giống (*bīja*) khác nhau gây ra bởi nhiều nguyên nhân khác nhau tồn tại cùng một lúc trong một sự tương tục (*santati*), tuy nhiên kết quả của chúng không phải lúc nào cũng cùng phát sinh. …Bây giờ, vì mọi nguyên nhân đều tồn tại, điều gì ngăn cản các loại quả khác nhau luôn luôn cùng phát sinh? …Một lần nữa, mặc dù các điều kiện về mắt, v.v. luôn luôn hiện diện, nhưng nhãn thức, v.v., không phải lúc nào cũng phát sinh.

Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*): Theo trường phái của chúng ta, một chuỗi trải qua một quá trình biến đổi lũy tiến và chỉ có thể sinh ra kết quả khi có được một điều kiện cụ thể.

Tôn giả Saṃghabhadra: Vậy thì bạn cũng nên thừa nhận điều tương tự trong trường hợp hoạt động (*kāritra*). Pháp có thể có khả năng tạo ra hoặc tạo ra (ā - √*kṣip*) một kết quả chỉ khi phụ thuộc vào sức mạnh của nhiều điều kiện khác nhau - có thể đồng thời hoặc ngược lại, liên quan đến loài của chính nó hoặc cách khác. Khả năng này được gọi là hoạt động (*kāritra*).

Trên thực tế, tôi không rõ ý của bạn qua thuật ngữ hoạt động (*kāritra*) trong sự phản đối của bạn. [Để tôi định nghĩa:] hoạt động (*kāritra*) là năng lực đặc biệt được tạo ra khi tập hợp các điều kiện đạt được cho pháp *nhất định trong tương lai.* Chính pháp đó có hoạt động (*kāritra*) được cho là hiện diện. Khi hoạt động (*kāritra*) ngừng lại, nó được cho là đã qua. Không phải trường hợp nào trong những khoảnh khắc trước và sau đó có sự khác biệt trong bản chất cốt lõi của pháp.

Hành động (*kāritra*) của pháp không giống với nó cũng không khác với nó. Cái trước phát sinh phụ thuộc vào các điều kiện và chỉ tồn tại trong một khoảnh khắc (hiện tại) trong khi cái sau tồn tại theo thời gian. Điều này rất giống trường hợp của một chuỗi pháp: Một chuỗi bao gồm sự sinh khởi không gián đoạn của pháp từ khoảnh khắc này sang khoảnh khắc khác. Chuỗi này không khác biệt với chính pháp, không có bản chất thiết yếu nào khác ngoài bản chất của pháp. Nó cũng không đồng nhất với chính pháp, kẻo

có một chuỗi chỉ bao gồm một khoảnh khắc. Chúng ta cũng không thể nói rằng nó không tồn tại vì nó được quan sát là tạo ra một hiệu quả nào đó. Tương tự như vậy, hoạt động (*kāritra*) đặc biệt ở thời điểm hiện tại không khác với pháp, vì nó không có bản chất thiết yếu ngoài pháp, cũng không đồng nhất với pháp, vì có những lúc chỉ có bản chất thiết yếu tồn tại mà không có hoạt động (*kāritra*). Chúng ta cũng không thể nói rằng nó không tồn tại, vì khi hoạt động (*kāritra*) sinh khởi, nó có thể phóng ra một quả (*phala*).[36] Đoạn kệ sau [tóm tắt] điều này:

Sự tương tục (*santati*) không có bản chất riêng biệt,

[Nhưng] hiệu quả rõ ràng bị thừa nhận;

Hành động (*kāritra*) cũng được hiểu tương tự.

Vì vậy, [với nó] thời thế được thiết lập.[37]

Chúng ta [cũng] có thể tìm thấy những ví dụ trong [các khái niệm về] mối quan hệ nhân quả, sự kết hợp và sự thanh tịnh của tâm, v.v. do đó, mặc dù trong quá khứ, hiện tại và tương lai, bản chất thiết yếu của pháp là như nhau, nhưng phương thức tồn tại của nó (*bhāva*) thì khác nhau. Theo đó, chúng ta đã thiết lập sự phân biệt ba thời [trên cơ sở hoạt động (*kāritra*)].

Chúng tôi có thể tóm tắt những điểm quan trọng do Tôn giả Saṃghabhadra đưa ra trong tranh chấp trên như sau:

1. Tôn giả Saṃghabhadra rất rõ ràng, đối lập với thuật ngữ hoạt động (*kāritra*) với các thuật ngữ khác diễn tả nhiều loại chức năng nhân quả hoặc năng lực khác nhau của pháp. Những thuật ngữ sau này bao gồm hành vi nhân quả (*vyāpāra),* hành động *(kriyā),* thay đổi *(vṛtti),* năng lực *(sāmarthya),* các năng lượng *(śakti),* v.v.. Trong tác phẩm *Ny,* trong ngữ cảnh tương phản tương tự, Huyền Trang cũng dịch rất nhất quán hoạt động (*kāritra*) là tác dụng (作用) và khác biệt với công năng (功能) được sử dụng cho thuật ngữ biểu thị các hoạt động khác ngoài hoạt động (*kāritra*).

---

[36] *Cf.* TSP, 509: *na* hoạt động (*kāritra*)*ṃ dharmād Anyat, tadvyatirekeṇa svabhāvānupalabdheḥ | nā'pi dharmamātram, svabhāvāstitvepi kadācid abhāvāt | na ca na viśeṣaḥ,* hoạt động (*kāritra*)*sya prāgabhāvāt |*

[37] *Cf.* TSP, 509.: *santatikāryaṃ ceṣṭaṃ, na vidyate sāpi santatiḥ kācit | tadvad avagaccha yuktyā kāritreṇā'dhvasaṃsiddham ||*

Tuy nhiên, điều quan trọng cần quan sát là trong các bối cảnh khác, cả trong *AKB* (C) và *MVŚ*, ngài ấy đã không nhất quán. Do đó, so sánh *AKB* (C) và *Ny* với *AKB*, *Vy* và *TSP*, có thể thấy rằng cách thể hiện "công năng" tương ứng với sức mạnh (*prabhāva),* thay đổi *(vṛtti),* năng lực *(sāmarthya),* các năng lượng *(śakti),* và hành vi nhân quả (*vyāpāra).* Cái cuối cùng có thể được rút ra từ *TSP*:[38] công năng thấy sắc (*darśanādilakṣaṇo vyāpāraḥ),* so với "kiến sắc công năng" (見色功能) trong *Ny*;[39] và phần còn lại từ *AKB* và *AKB* (C). Tuy nhiên, ông cũng dịch *vyāpāra* là tác dụng (作用).[40] Ngoài ra, trong *MVŚ*,[41] chúng ta có "… *Tatsabhāgacakṣus* … [tại thời điểm hiện tại], mặc dù không có tác dụng (作用) của *rūpa-darśanādi,* chắc chắn có tác dụng (作用) của *phalākṣepa.*" (Lưu ý hai chữ "tác dụng" 作用).

2. Hành động (*kāritra*) được định nghĩa là khả năng của pháp trong việc tạo ra sự sản sinh khoảnh khắc tiếp theo của chính nó. Điều này được gọi là tiếp nhận quả (*phala-grahaṇa/ phalākṣepa).* Tuy nhiên, ở nơi khác[42] Tôn giả Saṃghabhadra cũng tuyên bố rằng mặc dù hoạt động (*kāritra*) là sự thật thực sự chỉ giới hạn ở phóng ảnh của quả (*phalākṣepa),* đôi khi *Luận A-tỳ-đạt-ma* (*abhidharma*) đang đề cập đến một chức năng (ví dụ: của *jāti*) đóng vai trò như một điều kiện gần, thuật ngữ hoạt động (*kāritra*) cũng được sử dụng một cách thích hợp.[43]

3. Tất cả các pháp ở thời điểm hiện tại đều có hoạt động của phóng ảnh của quả (*phalākṣepa).* Do đó hoạt động (*kāritra*) định nghĩa sự hiện diện một cách duy nhất, và các phần của hoạt động (*kāritra*) mà sự khác biệt của ba thời có thể được xác định một cách thích hợp.

4. Sự phân biệt tạm thời tương đương này có thể được giải thích bằng những từ khác: Mỗi pháp là trạng thái hiện tượng (*avasthā)*

---

[38] TSP, 506.

[39] *Ny,* 631c.

[40] *Cf. AKB*(C), 11b: 無作用 dịch *nirvyāpāra* trong *AKB*, 31.

[41] *MVŚ*, 393c - xem phần trích dẫn bên dưới.

[42] *Ny,* 410a.

[43] Ngoài ra cf. *Ny,* 450b: "…Không phải trường hợp nào có thể có hoạt động (*kāritra*) trong quá khứ [khi quả báo tương ứng đang sanh khởi]. Thuật ngữ hoạt động (*kāritra*) [được sử dụng trong trường hợp này] có nghĩa là một chức năng."

(theo *Vasumitra*) hoặc hiện hữu (*bhāva)* (theo *Dharmatrāta*) khác nhau - vị lai, hiện tại hoặc quá khứ - tùy thuộc vào sự hiện diện hay không của hoạt động (*kāritra*). Đối với Tôn giả Saṃghabhadra, chuyển biến trạng thái (*avasthānyathātva*) và chuyển biến về hiện hữu (*bhāvā-anyathātva*) đều giống nhau về điểm này.

5. Một pháp có được trạng thái của nó như hiện tại khi có được sự tập hợp cần thiết của nhiều điều kiện khác nhau – có thể đồng thời với sự phát sinh của nó hoặc thuộc về chuỗi riêng của nó hoặc cách khác.[44] Khi điều này xảy ra, và chỉ khi điều này xảy ra, nó mới được ban tặng hoạt động (*kāritra*). Trong hình thức quá khứ và tương lai, chỉ có bản chất nội tại của nó tồn tại, không có hoạt động (*kāritra*). Tuy nhiên, nó vẫn có thể đóng góp nhân quả vào việc tạo ra pháp khác. Tiềm năng sau này không được gọi là hoạt động mà là chức năng hoặc năng lực hoặc hiệu quả.

6. Hành động (*kāritra*) - cũng như hữu (*bhāva)* - không khác cũng không hoàn toàn giống với tự tánh (*svabhāva*)/ *dravya* của pháp.

Ngoài những gì có thể thu thập được từ cuộc tranh luận trên, còn có những điểm học thuyết quan trọng khác được Tôn giả Saṃghabhadra đưa ra ở nơi khác trong phần trình bày của ông về hoạt động (*kāritra*). Đó là:

7. Như Frauwallner[45] đã chỉ ra, Tôn giả Saṃghabhadra giải thích rõ ràng về hoạt động (*kāritra*) theo lý thuyết nhân duyên (*hetu-pratyaya*):

Nếu pháp hữu vi (*saṃskṛta dharma*) phục vụ như một nguyên nhân cho sự phóng chiếu quả của chính nó, nó được cho là [thực hiện] hoạt động (*kāritra*). Nếu nó đóng vai trò như một điều kiện hỗ trợ [trong sự tạo kết quả của] của [chuỗi], nó được xem [đang hành hoạt] hiệu quả/ công năng (功能)… Tất cả [pháp] hiện tại có thể đóng vai trò là nguyên nhân cho sự phóng chiếu quả của chính chúng. [Nhưng] không phải tất cả [các pháp] hiện diện đều có thể đóng vai trò là điều kiện phụ trợ cho [các pháp] thuộc về loài khác nhau: Con mắt (*cakṣus*) trong bóng tối hoặc một người bị suy

[44] *Ny,* 632b.

[45] *Frauwallner,* 199 ff.

giảm chức năng không thể đóng vai trò là điều kiện hỗ trợ sự phát sinh của ý thức thị giác.

Mặt khác, hoạt động (*kāritra*) [của con mắt] không bị suy yếu bởi bóng tối, như khả năng chính nó, chắc chắn đóng vai trò là nguyên nhân cho sự phóng chiếu của con mắt trong tương lai. Do đó, có sự khác biệt giữa hoạt động (*kāritra*) và hiệu quả. Tuy nhiên, liên quan đến việc tạo ra một loại quả trong chuỗi các loài của chính nó, có một sức mạnh phóng chiếu có thể không xác định; được gọi là hoạt động (*kāritra*) cũng như hiệu quả. Nếu [sức mạnh], liên quan đến việc cho quả trong một loạt các loài khác nhau, chỉ có thể phục vụ như một điều kiện hỗ trợ nó phát sinh - đây là hiệu quả, không phải hoạt động (*kāritra*).[46] (Xem thêm điểm sau).

8. Trong lý thuyết hoạt động (*kāritra*) của Tôn giả Saṃghabhadra, bốn hữu vi tướng (*saṃskṛta-lakṣaṇa*) cũng đóng vai trò quan trọng. Tôn giả Saṃghabhadra định nghĩa những tướng (*lakṣaṇa*) này theo nghĩa hoạt động phóng chiếu của quả (*svaphalākṣepa-kāritra*) của pháp. Chúng ta có thể nói rằng theo Tôn giả Saṃghabhadra, bốn tướng (*lakṣaṇa*) - cùng nhau hoàn toàn đảm bảo rằng hoạt động (*kāritra*) có thể sinh khởi và quả thực, sinh khởi chỉ trong một sát-na thời gian (*kṣaṇa*). Điều này ngụ ý rằng chúng cũng – cùng với hoạt động (*kāritra*) – là không thể thiếu để thiết lập sự khác biệt của ba thời:

Mặc dù pháp hữu vi (*saṃskṛta – dharma*) được hỗ trợ bởi nhiều nguyên nhân và điều kiện bên ngoài khác nhau, chúng phải được hỗ trợ bên trong bởi sinh (*jāti*), trụ (*sthiti*), già (*jarā*) và vô thường (*anityatā*) như những nguyên nhân gần gũi, trước khi chúng có thể vượt qua thời gian.[47]

Công năng (功能) đề cập đến chức năng đóng vai trò là điều kiện trực tiếp…

Công năng của sinh (*jāti*) là khả năng đóng vai trò như điều kiện (*sākṣāt*) trực tiếp (親緣, thân duyên) cho phép [một pháp] phát

[46] *Ny,* 409c f. (cũng *xem ibid.,* 409a–b, và *MVŚ,* 393c whichisquotedabove). Bản dịch của Frauwallner rất sai lầm: "Nếu điều này đóng vai trò là một nguyên nhân, nó sẽ tạo ra kết quả của nó. Nếu điều này đóng vai trò là một nguyên nhân, nó tạo ra tác dụng của nó. Nếu nó đóng vai trò là điều kiện thì nó nuôi dưỡng sự khác biệt về đặc tính (*bhāva*)." (*Frauwallner,* 201).

[47] *Ny,* 409a–b.

sinh hoạt động (*kāritra*) của *nó* bằng cách phóng ra quả của chính nó…

Hiệu quả của trụ (*sthiti*) là khả năng phục vụ như điều kiện trực tiếp cho phép pháp tồn tại tạm thời và tạo ra quả của chính nó…

Công năng của già (*jarā*) là khả năng của nó đóng vai trò là điều kiện trực tiếp làm suy yếu hoạt động (*kāritra*) của pháp trong việc phóng chiếu quả của chính nó…

Công năng của vô thường (*anityatā*) là khả năng của nó đóng vai trò là điều kiện trực tiếp để phá hủy hành động (*karitra*) của pháp về việc phóng chiếu quả của chính nó.[48]

5.6. LÝ THUYẾT CỦA TÔN GIẢ SAṂGHABHADRA - MỘT SỰ ĐỔI MỚI?

Sau khi xem xét các đặc điểm quan trọng trong lý thuyết hoạt động (*kāritra*) của Tôn giả Saṃghabhadra, chúng ta sẽ có khả năng xác định - trong giới hạn dữ liệu có thể tiếp cận được - phạm vi mà chúng ta có thể cân nhắc về sự đổi mới.

Collett Cox[49] nhận xét rằng *MVŚ* sử dụng thuật ngữ "tác dụng" trong đó, trong cùng ngữ cảnh, Tôn giả Saṃghabhadra rõ ràng sử dụng năng lực (*sāmarthya),* kết luận:

> Điều này gợi ý rằng **Mahāvibhāṣā* không thừa nhận sự phân biệt rõ ràng giữa hoạt động (*kāritra*) và năng lực (*sāmarthya*) do Tôn giả Saṃghabhadra đề xuất.

Nhưng kết luận này dường như đã đặt cược quá nhiều vào tính nhất quán của Huyền Trang khi diễn đạt các thuật ngữ này (xem § 5.5, tóm tắt điểm 1). Hơn nữa, nếu điều mà Tôn giả Saṃghabhadra tuyên bố là đúng thì các bậc thầy trước ngài đôi khi sử dụng thuật ngữ hoạt động (*kāritra*) một cách khéo léo (xem ở trên, § 5.5, tóm tắt điểm 2), chúng ta có thể xem xét khả năng hai chức năng nhân quả tương phản nhau đã được giảng dạy bởi ít nhất một bậc thầy của Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) ở giai đoạn trước, mặc dù việc sử dụng những thuật ngữ này chưa được tuân thủ nghiêm ngặt. Ngoài ra, thực tế có một chỗ trong *MVŚ*[50] mà "tác

[48] *SPrS*, 809b–c; cũng xem. *Ny,* 409a–c.

[49] Cox C, *Disputed Dharmas: Early Buddha Theory on Existence* (Tokyo, 1995), 157, n. 75.

[50] Ví dụ: *MVŚ*, 105a, 113b, 200a–b, 480a–b.

dụng" và "công năng" được sử dụng cạnh nhau trong cùng một bối cảnh, mặc dù chúng ta thường không thể quá chắc chắn về mức độ tương phản hoặc sự phân biệt chính xác dự định. Như vậy, về câu hỏi tại sao pháp không sinh - diệt liên tục, luôn có sự tập hợp của các nguyên nhân và điều kiện - một câu hỏi tương tự như một trong những phản đối của Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) trong *AKB* và *Ny* (xem phần trước ở trên) – *MVŚ* trích dẫn những lời giải thích được đưa ra bởi nhiều đạo sư khác nhau, và lời giải thích của Buddhadeva là:

> Các pháp phải có tác dụng để sinh - diệt chỉ một lần trong mỗi pháp. Sẽ vô ích nếu chúng sanh lên và diệt đi liên tục…
>
> **Hỏi:** Khi các nhân và duyên hội tụ lại cho sự sinh khởi của các pháp thì công năng có nhiều không? …
>
> **Trả lời:** Người ta có thể nói chúng nhiều hoặc chúng là một… công năng của các nguyên nhân và điều kiện có thể được coi là một trong chừng mực chúng cùng nhau làm cho các pháp sinh ra tác dụng của chúng… [51]

Một trường hợp khác, liên quan đến tùy miên (*anuśaya)* trong quá khứ và tương lai:

> Vì các tùy miên (*anuśaya)* trong quá khứ và tương lai không có tác dụng, làm sao có thể nói chúng bám chặt và phát triển (*anuśerate*)?
>
> **Trả lời:** Bởi vì chúng có thể làm khởi lên sự đạt được (*prapti)* [của tùy miên (*anuśaya)* hiện tại] biểu hiện ở thời điểm hiện tại. Điều này giống như trường hợp, mặc dù lửa không biểu hiện khoảnh khắc hiện tại, nhưng nó có thể phát sinh khói. Tôn giả Ghoṣaka giải thích như sau: "Mặc dù họ không có *zuo yong* để nắm bắt các đối tượng, tuy nhiên, đối với đối tượng (*ālambana*) và pháp nối kết (*saṃprayukta),* chúng có năng lực trói buộc giống như [khi chúng] hiện diện, do đó, những tùy miên (*anuśaya)* [quá khứ và tương lai] này có thể nói là bám chặt và phát triển.[52]

[51] *MVŚ*, 105a.
[52] *MVŚ*, 113a–b.

Về mối quan hệ giữa hoạt động (*kāritra*) của pháp và tự tánh (*svabhāva*) của nó, như Frauwallner[53] đã chỉ ra, *MVŚ* đã giải thích theo cách tương tự như Tôn giả Saṃghabhadra: "Không thể nói một cách rõ ràng[54] rằng chúng giống hệt nhau hoặc khác nhau."

Frauwallner nhận xét đúng rằng đoạn văn quan trọng này không được tìm thấy trong hai phiên bản tiếng Hán trước đó của *Mahāvibhāṣā* và do đó có thể là một phần bổ sung sau này[55] - được thực hiện ở đâu đó sau hai phiên bản trước đó. Frauwallner đề xuất rằng trong giai đoạn phát triển cuối cùng của học thuyết hoạt động (*kāritra*) trước Tôn giả Saṃghabhadra, hoạt động (*kāritra*) được đánh đồng với hữu (*bhāva),* và Tôn giả Saṃghabhadra tiếp quản từ đây. Tuy nhiên, từ sự trình bày của chính Tôn giả Saṃghabhadra, có thể thấy rằng sự vắng mặt của hoạt động (*kāritra*) nguyên vẹn cấu thành một hữu (*bhāva*) khác nhau trong mỗi trường hợp. Không có phương trình nào được Tôn giả Saṃghabhadra khẳng định ở đây.

Trong một trường hợp khác, *MVŚ* cũng nói về trạng thái hiện tượng (*avasthā)* và bản chất thiết yếu (體, thể) của pháp là không giống cũng không khác:

> Trạng thái hiện tượng (*avasthā)* và bản chất thiết yếu [của một loại quả] không giống nhau cũng không khác nhau. Trong khi bản chất thiết yếu của nó tồn tại mọi lúc (*sarvadā asti*) thì trạng thái hiện tượng (*avasthā)* của nó không (*na sarvadā*).[56]

Học thuyết cho rằng hoạt động (*kāritra*) của phóng ảnh của quả (*phalākṣepa = phala-pratigrahana*) xác định một cách duy nhất hiện tại không phân biệt được với quá khứ và thời gian tương lai cũng đã được tìm thấy trong *MVŚ*:[57]

> **Câu hỏi:** Một con mắt trí tuệ (*tatsabhāga-cakṣus),* v.v., ở thời điểm hiện tại không có hoạt động nhìn, v.v. do đó, chúng không nên có mặt.

---

[53] *Frauwallner,* 197 f.

[54] Ngược lại Frauwallner: "với bất kỳ sự chắc chắn nào" - chủ nghĩa gây hiểu lầm.

[55] *Frauwallner,* 199. Frauwallner thừa nhận rằng nó có niên đại lâu đời hơn Vasubandhu.

[56] *MVŚ*, 87b.

[57] *MVŚ*, 393c–394a.

> **Trả lời:** Mặc dù họ không có hoạt động thấy, v.v., nhưng họ chắc chắn có quả nhiếp thọ hành (*phala-pratigrahaṇa-kāritra),* vì chúng là nguyên nhân đồng nhất (*sabhāga-hetu*) cho các pháp tương lai: tất cả pháp hữu vi (*saṃskṛta-dharma*) - ở thời điểm hiện tại đều có thể phục vụ vì nhân (*hetu)* cho nhiếp thọ (*pratigrahaṇa)* của quả đẳng lưu (*niṣyanda-phala*). Vì quả nhiếp thọ hành (*phala-pratigrahaṇa-kāritra)* này áp dụng cho tất cả các pháp hiện tại, không có bất kỳ sự nhầm lẫn nào (*saṃkara*), nên nó được dùng làm cơ sở cho việc thiết lập sự phân biệt giữa quá khứ, hiện tại và tương lai.

Đoạn quan trọng này cũng bị thiếu trong hai phiên bản trước của *Đại Tỳ-bà-sa* (*Mahāvibhāṣā*) và do đó cũng có thể được thêm vào sau hai lần chỉnh sửa trước đó và trước *MVŚ*. Hơn nữa, giáo lý rằng tiếp nhận quả (*phalagrahaṇa)* của tất cả sáu nhân (*hetu*) trong mỗi trường hợp chỉ diễn ra ở thời điểm hiện tại cũng được tìm thấy trong *MVŚ*.[58]

Tôn giả Saṃghabhadra phản đối rất tự tin rằng các nhà *A-tỳ-đạt-ma* (*Ābhidharmika*) không dạy rằng hoạt động (*kāritra*) bao gồm cho quả (*phaladāna).* (Xem ở trên, § 5.5). Saṃghabhadra cũng phản đối tương tự ở chỗ khác rằng *Vaibhāṣika* cho rằng hoạt động (*kāritra*) có sự phân biệt về thời gian.[59] Thực tế, hoạt động (*kāritra*) hiện hữu mà không tồn tại và biến mất trong một khoảnh khắc của hiện tại.[60] Một người khác cũng tự tin không kém phản đối rằng sự phê phán của Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) căn cứ vào giả định sai lầm rằng *Vaibhāṣika* dạy rằng quá khứ, tương lai tồn tại theo cách giống như hiện tại. Trên thực tế, ông nói, đây là sự trình bày sai về quan điểm *Vaibhāṣika*, tức là pháp tồn tại với các hữu (*bhāva)* khác nhau trong mỗi ba thời. (Xem ở trên, § 5.5, tóm tắt điểm 3).

Dựa trên sự trình bày các quan điểm của *Vaibhāṣika* của Vasubandhu, Tôn giả Yaśomitra, Śāntarakṣita và Kamalaśīla - đáng

---

[58] *MVŚ*, 108c. Quan điểm thay thế liên quan đến nhân hiệu quả (*kāraṇa–hetu)* cũng được đưa ra ở đây. Điều này bị bác bỏ trong Ny. *MVŚ*(89b) - cũng như hai điều chỉnh trước đó - đã chứa đựng luật của Vaibhāṣika rằng trước tiên phải có nhận quả (*phalagrahaṇa)* trước khi có thể có quả thí (*phaladāna)*: Quả trước hết phải được xác định một cách có hiệu quả hoặc "được thực hiện" trước khi nó có thể thực sự được tạo ra.

[59] *Ny,* 632b–c; ngược lại *Tatia,* 104.

[60] *Ny,* 631a, 635a.

chú ý nhất là *Kinh lượng bộ* (*Sautrāntika*) - một số học giả đã sẵn sàng tuyên bố rằng quan điểm của *Vaibhāṣika* đã trải qua sự chuyển đổi truyền thống dưới áp lực của chủ nghĩa phê bình Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*). Dù có thể hiểu được, điều này có thể đúng trong một trường hợp. Chúng ta không được bỏ qua những phản đối không rõ ràng và tự tin này của Tôn giả Saṃghabhadra đến kết luận về chuyến tham quan.

Vì vậy, giống như Frauwallner, Tatia cũng trình bày lý thuyết về Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) theo cách gợi ý rõ ràng rằng hoạt động (*kāritra*) bao gồm cho quả (*phaladāna*) và phóng chiếu quả (*phalākṣepa*), một lý thuyết sau đó đã được Samghabhadra sửa đổi để chỉ bao gồm cái sau.[61] Sự trình bày tương tự của ông gợi ý rằng Vaibhāṣika đã dạy về tính tạm thời của hoạt động (*kāritra*).[62] Tuy nhiên, không giống như trường hợp khảo cứu của Frauwallner, trường hợp của Tatia cũng không có công khi tham khảo các nguồn tài liệu của Trung Quốc và Tây Tạng.

Lời giải thích của Tôn giả Saṃghabhadra về hữu vi tướng (*saṃskṛta-lakṣaṇa*) theo thuật ngữ phóng chiếu quả (*phalākṣepa*) - hoạt động (*kāritra*) của pháp đã được chứng thực - một lần nữa - trong đoạn *MVŚ* sau đây, hơn nữa, cung cấp bằng chứng sớm rằng lý thuyết hoạt động (*kāritra*) đã được liên kết rõ ràng với lý thuyết về nhân quả:

> Nhờ sức mạnh của trụ tướng (*sthiti-lakṣaṇa*), các hành (*saṃskāra*) - có phát sinh - có khả năng nắm bắt quả của chính mình (đây là *phala-grahana* = *phalākṣepa*), và nắm bắt đối tượng (*ālambana*). Nhờ sức mạnh của già suy (*jarā*) và vô thường (*anityatā*), không còn hoạt động nào nữa sau một sát-na (*kṣaṇa*). Nếu trụ tướng (*sthiti-lakṣaṇa*) không tồn tại thì sẽ không có chuỗi nhân quả của hành (*saṃskāra*), và tâm và tâm sở (*citta-caitta*) sẽ không có bất kỳ đối tượng (*ālambana*) nào.[63]

Khi xem xét tất cả những điều *Ny*, ở đây chúng ta phải bất đồng quan điểm với những người thích dán nhãn cho lời giải thích của

[61] *Tatia,* 100–102.
[62] *Như trên.,* 104.
[63] *MVŚ*, 201c.

Tôn giả Saṃghabhadra về hoạt động (*kāritra*) là một học thuyết tân-*Sarvāstivāda* hay tân-*Vaibhāṣika*. Sự đóng góp của Tous, Tôn giả Saṃghabhadra cho lý thuyết Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) về hoạt động (*kāritra*) về cơ bản bao gồm ở cách trình bày rõ ràng hơn và tính nhất quán cao hơn của ông trong việc sử dụng thuật ngữ. Ông đã điều chỉnh lý thuyết một cách đáng kể nhưng điều này không dẫn đến một cách giải thích mới lạ, vì trên thực tế, tất cả các mệnh đề học thuyết quan trọng mà ông đưa ra liên quan đến vấn đề này đều đã được tìm thấy ở thời *MVŚ* trước đó.

5.7. HỮU (*BHĀVA*), TỰ TÁNH (*SVABHĀVA*) VÀ PHÁP

5.7.1. Chúng ta đã thấy ở trên (§ 5.3, § 5.4) rằng mỗi lý thuyết trong bốn lý thuyết chính đều nhấn mạnh rằng, trong suốt ba thời kỳ, thực thể (*dravya*) (= *svabhāva*) không thay đổi. Tóm lại đây là Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) hoặc tất cả pháp hiện hữu (*sarvāstitva*):

Nhưng chính xác thì bản chất cố hữu của pháp là "không thay đổi" nghĩa là gì? Có một điều chắc chắn là lý thuyết này không ngang bằng với học thuyết Sāṃkhya về chuyển biến (*pariṇāma*). Ngay cả Vasubandhu, nhà phê bình chính của *Vaibhāṣika*, cũng không tố cáo.

Nhưng sau đó, *MVŚ* có vẻ mơ hồ và thậm chí mâu thuẫn với câu hỏi cơ bản này. Đoạn tiếp theo là một minh họa hay. Một mặt, nó nói rằng bản chất thiết yếu không trải qua sự thay đổi (xem trích dẫn trong § 5.4 ở trên); mặt khác, rằng khi pháp trải qua sự chuyển hóa - và do đó là vô thường - chính bản chất thiết yếu của chúng tham gia vào sự chuyển hóa:[64]

> **Câu hỏi:** Tại sao sắc (*rūpa*) và tâm (*citta*) v.v., là vô thường?
>
> **Trả lời:** [Vì] chúng phải chịu chuyển biến (*pariṇāma*) và không tồn tại như cũ, làm sao chúng có thể được coi là tồn tại vĩnh viễn?
>
> **Câu hỏi:** Khi cho rằng bản chất thiết yếu của chúng sinh và diệt, làm sao ông biết rằng chuyển biến (*pariṇāma*) không phải là sự che giấu và biểu hiện [của những bản chất thiết yếu này]?

[64] *MVŚ*, 1003c–1004a.

> Tôn giả Vasumitra giải thích như sau: Nếu chuyển biến (*pariṇāma*) của họ chỉ đơn thuần là do che giấu và biểu hiện thì một đứa bé trong bào thai sẽ có các giai đoạn tuổi thơ, tuổi trẻ, tuổi trung niên và tuổi già, tất cả đều phát sinh cùng một lúc. Tuy nhiên [sự thật là] chúng sinh khởi một cách tuần tự. Như vậy, chúng ta biết rằng không phải là lý do che giấu và biểu hiện của chính các thực thể (體 - *svarūpa*/ tự tánh (*svabhāva*)?) rằng có chuyển biến (*pariṇāma*) …
>
> Bhadanta [*Dharmatrāta*] giải thích: Người ta thấy rằng khi các điều kiện hội tụ, pháp sinh khởi; khi các điều kiện không hòa hợp, pháp bị tiêu diệt. Không phải là cái che giấu và biểu hiện có sự khác biệt như vậy (*viśeṣa*). Như vậy chúng ta biết rằng chuyển biến (*pariṇāma*) không phải do sự che đậy và biểu hiện [của bản thân thực thể]. Nó chỉ do sự sinh và diệt của phương thức thiết yếu. Hơn nữa, khi pháp đang trải qua chuyển biến (*pariṇāma*), các phương thức trước và tiếp theo (相, tướng, *ākāra*/ *ākṛti*/ *bhāva*?) của nó là khác nhau và do đó bản thân thực thể cũng sẽ khác nhau, vì phương thức và bản thân thực thể đều giống nhau. [Mặt khác,] nếu pháp tồn tại thường xuyên thì mặc dù có sự phân biệt trong giai đoạn trạng thái hiện tượng (*avasthā*) - những che giấu và biểu hiện - không có sự khác biệt trong trạng thái của nó. Như vậy, chúng ta biết rằng trong chuyển biến *(pariṇāma),* thực thể tự nó sinh khởi và diệt vong.

Nhìn bề ngoài, đoạn văn này dường như hoàn toàn mâu thuẫn với quan điểm cơ bản của Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) rằng bản chất thiết yếu không bao giờ thay đổi! Nhưng nó thực sự cung cấp cho chúng ta những manh mối quan trọng để trả lời câu hỏi mà chúng ta vừa nêu ra - không, để hiểu chính lý thuyết tất cả pháp hiện hữu (*sarvāstitva)*: nó không chỉ chứng tỏ rằng lý thuyết này khác với khái niệm chuyển biến (*pariṇāma*) của Sāṃkhya, nó còn nói rõ rằng, mặc dù tự tánh (*svabhāva*)/ thực thể (*dravya*) được cho là tồn tại mọi lúc (*sarvadā asti*), điều này không đòi hỏi rằng nó là bất biến hay thậm chí là thường hằng, vì phương thức tồn tại của pháp và bản chất thiết yếu của *nó không khác nhau,* do *đó khi cái trước đang trải qua sự biến đổi* thì tự tánh (*svabhāva*) của nó cũng vậy.

Tuy nhiên, điều này không nhất thiết và không nên mâu thuẫn với những gì *MVŚ* nói ở chỗ "từ quan điểm về bản chất thiết yếu, người ta nên nói rằng hành (*saṃskāra*) không thay đổi" (xem ở trên, § 5.3). Tính chất giống nhau, không khác biệt, tồn tại suốt thời gian. Theo nghĩa này, không có sự thay đổi nào trong tự tánh (*svabhāva*) hay tự tướng (*svalakṣaṇa*)[65] - không có bất cứ bản chất nào. Đồng thời, pháp luôn có một phương thức tồn tại khác nhau và mỗi phương thức thực sự là một phương thức mới - nhưng không phải là bản chất xen kẽ khác nhau - pháp.

Theo nghĩa này, có sự thay đổi hoặc biến đổi của bản chất thiết yếu - tuy nhiên, một sự thay đổi không dẫn đến chất liệu khác nhau về mặt bản chất. Lấy ví dụ của Tôn giả Dharmatrāta: Khi cùng một mảnh vàng được chuyển đổi thành các thực thể khác nhau - bát, cốc vàng, v.v. - mỗi khi một "vật" hoặc "thực thể" hoàn toàn mới tạo ra nhưng bản chất thiết yếu của chính nó là như nhau miếng vàng tham gia vào quá trình chuyển hóa vẫn giữ nguyên, tức là tự tánh (*svabhāva*)/ tự tướng (*svalakṣaṇa*)/ tự tướng (*svarūpa*)/ thực thể (*dravya*) vẫn giữ nguyên trong quá trình thay đổi này.

Sự bác bỏ của Tôn giả Saṃghabhadra về việc đồng nhất tất cả pháp hiện hữu (*sarvāstitva*) với lý thuyết biến dịch (*pariṇāma*) của *Sāṃkhya* thậm chí còn rõ ràng hơn:

> [Cáo buộc này] không thể chấp nhận được, vì [*Sāṃkhya*] cho rằng kết quả không gì khác hơn là nguyên nhân đã được chuyển hóa, và kết quả đó sẽ lại biến mất, quay trở lại bản chất thiết yếu. Bản chất thiết yếu của quá khứ, tương lai và hiện tại là một chất giống hệt nhau. [Mặt khác,] trong trường học của chúng ta, không có sự nhầm lẫn (*saṃkara*) của thời gian (*adhvan*):
>
> [i] Hoạt động (*kāritra*) chỉ tồn tại trong thời điểm hiện tại; vị trí [hiện tại] này (*avasthā*) chắc chắn không thể bị thay thế bởi [cái kia] hai lần;

[65] *Cf. Ny,* 632c: "Mặc dù bản chất thiết yếu của pháp vẫn tồn tại, khi các điều kiện cụ thể có được, hoặc nhờ vào bản chất của sự vật (*dharmatā*), một hoạt động (*kāritra*) *đặc biệt* phát sinh mà không hề tồn tại, và không trở lại đâu sau khi đã tồn tại. Bản chất thiết yếu của pháp vẫn như trước, *svalakṣaṇa* của nó luôn luôn còn lại."

[ii] Nguyên nhân và kết quả hoàn toàn khác biệt và không có sự vận hành lẫn nhau;

[iii] Các pháp một khi đã diệt thì không sinh khởi nữa;

[iv] Kết quả không biến mất và quay trở lại bản chất thiết yếu;

[v] Nguyên nhân không có sự khởi đầu;

[vi] [các pháp] được tạo ra bởi nhiều nguyên nhân khác nhau, [không phải do một nguyên nhân thống nhất];

[vii] Nguyên nhân và kết quả không có người (*puruṣa*) ở giữa.

Bằng cách *Ny,* có vô số khác biệt [giữa hai hệ thống].[66]

5.7.2. Liên quan đến lập trường của Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) rằng pháp có thể tồn tại trong các phương thức khác nhau mà không mất đi tự tính (*svabhāva),* Tôn giả Saṃghabhadra minh họa như sau: tự tánh (*svabhāva*) của tất cả các *vedanā* - là cảm giác, tuy nhiên chúng ta có thể nói đến nhiều loại cảm giác khác nhau - dễ chịu, v.v. các cơ quan khác nhau - thị giác, thính giác, v.v., bên trong cùng một chuỗi cá nhân (*santati*), đều có bản chất thiết yếu của *prasāda rūpa*; tuy nhiên trong số chúng có những phương thức tồn tại khác nhau, tức là có những chức năng khác nhau của việc nhìn, nghe, v.v.. "Ở đây, ở đây không phải là vì chức năng này khác với sự tồn tại nên có thể có sự khác biệt trong các chức năng nhìn, nghe, v.v."

Đúng hơn, chính chức năng của cái nhìn, v.v., không gì khác hơn là sự tồn tại của mắt, v.v. do sự khác biệt không có tác dụng, chắc chắn có sự khác biệt trong phương thức tồn tại… Vì người ta quan sát thấy rằng có các pháp cùng tồn tại như những chất thiết yếu và có đặc tính thiết yếu không khác nhau nhưng [tuy nhiên] có phương thức tồn tại khác nhau, chúng ta biết rằng khi pháp luân chuyển ba thời, phương thức tồn tại của chúng thay đổi trong khi đặc điểm thiết yếu của chúng không thay đổi."[67]

Giống như các trình biên dịch của *MVŚ*, Tôn giả Saṃghabhadra cũng khẳng định tính thường hằng của tự tánh (*svabhāva*). Nhưng trong ánh sáng của các đoạn *MVŚ* trên, bây giờ chúng ta có thể thấy

[66] *Ny,* 635a.
[67] *Ny,* 625a.

rằng điều này cũng không thực sự đổi mới. Tôn giả Saṃghabhadra lý luận sau đây:

> [Tự tánh (*svabhāva*) không thường hằng, vì] bất cứ cái gì thường hằng đều không trải qua thời gian. Cũng không nên [Tôn giả Śrīlāta] nói "tự tánh (*svabhāva*) không đổi (性恆住, tính hằng trú)",[68] vì chúng tôi thừa nhận rằng *bhāva* (有性, hữu tính) của một hiện hữu trong quá khứ, hiện tại và tương lai khác nhau.[69]
>
> … [Những giải thích của chúng tôi] cũng đã bác bỏ một cách đúng đắn sự phản đối rằng [lý thuyết tất cả pháp hiện hữu (*sarvāstitva)* của chúng tôi] hàm ý sự thường hằng của bản chất thiết yếu của [một pháp], vì, trong khi bản chất thiết yếu vẫn luôn [như cũ], trạng thái hiện tượng (*avasthā)* của nó khác [trong giai đoạn mềm mại] kể từ khi có sự thay đổi. Sự khác biệt của trạng thái hiện tượng (*avasthā)* này được tạo ra do các điều kiện và nhất thiết không nhiều hơn một sát-na thời gian (*kṣaṇa*). Theo đó, bản chất cốt lõi của pháp cũng là vô thường, vì nó không khác biệt với sự khác biệt [phát sinh trong nó]. [Nhưng] chỉ trong pháp *hiện hữu* thì những thay đổi mới có thể đạt được; không thể có sự thay đổi mà không tồn tại. Do đó, theo cách *Ny,* chúng ta đã thiết lập thời gian một cách đúng đắn.[70]

Nghiên cứu của chúng tôi ở trên dẫn đến niềm tin rằng đối với các nhà Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika)*, mối quan hệ tự tánh hữu (*svabhāva-bhāva)* không phải là một trong những bản chất và thuộc tính/ phẩm chất - trái ngược với sự trình bày của Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) và một học giả hiện đại. Có thể đúng khi nói rằng Tôn giả Saṃghabhadra làm rõ điểm này tốt hơn các nhà biên dịch *MVŚ*: một tự tánh (*svabhāva*) luôn tồn tại hiện hữu (*bhāva)* không cụ thể; nó không thể (√*bhū*) khác hơn là trong một phương thức hiện hữu cụ thể (*bhāva*) có thể vô cùng đa dạng[71] - nhưng đây không phải là

[68] Theo ngữ cảnh trực tiếp, chữ tính (性) này có vẻ giống với tự tính (自性) - *svabhāva.* La Vallée Poussin (1936–1937) coi đây là *bhāva* ("*Sarvāstivāda*", 84).

[69] *Ny,* 630b.

[70] *Ny,* 633a.

[71] *Ny,* 633c.

mệnh đề đổi mới, là một phần trong lý thuyết chuyển biến hiện hữu (*bhāva-anyathātva)* của Tôn giả Dharmatrāta. Do đó, cả hai không giống nhau cũng không khác nhau.

Tuy nhiên, từ quan điểm của đối thủ của họ, nếu một hữu (*bhāva)* mới ngụ ý một thực thể mới thì nó sẽ dẫn đến kết quả thực thể khác biệt về mặt phi bản thể đó. Các nhà Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika)*, trong khi ở sâu thẳm trái tim họ, không sợ những mâu thuẫn logic khi nói đến cấp độ cơ bản của sự vật, sẽ không coi ở đây rằng quan điểm của họ là không thể đứng vững.[72] Chúng dựa vào một khái niệm cơ bản được tất cả các trường phái Phật giáo chấp nhận: sự đồng nhất trong các chuỗi khác biệt (*santāna*). Sự bất hợp lý về mặt logic sẽ tan biến - ít nhất là đối với những người theo đạo Phật - khi pháp được coi là biểu hiện dưới những hình thức luôn đổi mới tạo thành một chuỗi.

Một chuỗi pháp (*dharmasantāna*) không giống nhau về mặt tĩnh tại bất cứ lúc nào; nhưng nó vẫn giữ được tính cá nhân hoặc tính toàn vẹn tổng thể. Nó giống hệt nhau về mặt động. Người ta không thể tắm hai lần trên cùng một dòng sông; nhưng đồng thời, con sông này khác với con sông khác. Tính đồng nhất hay tính khác biệt năng động này là nhờ vào tự tánh (*svabhāva*) của pháp - một loạt pháp không có tự tánh (*svabhāva*) nào khác ngoài tự tánh (*svabhāva*) của pháp (*cf. xem* § 5.5). Theo nghĩa này, tự tánh (*svabhāva*) cũng có thể được cho là trải qua sự thay đổi - và do đó là vĩnh viễn - mặc dù tư duy về mặt bản thể học, nó không bao giờ trở thành một chất khác biệt về mặt nguyên lý.

Như sự thật là, mối quan hệ đồng nhất - trong - khác biệt (*bhedābheda*) giữa tự tánh (*svabhāva*) và hữu (*bhāva)*/ hoạt động (*kāritra*) - thực sự là toàn bộ luận điểm tất cả pháp hiện hữu (*sarvāstitva)* - không bao giờ có ý nghĩa nếu quan niệm Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika*) về pháp được coi là một trong những đồng

[72] Trong *AKB*, 301, Vasubandhu đại diện cho Vaibhāṣika như cuối cùng tuyên bố rằng bản chất của pháp (*dharmatā*) là sâu sắc và vượt quá sự hiểu biết của trí tuệ. Tôn giả Saṃghabhadra (*Ny,* 634c–635a) phản đối rằng đây là sự xuyên tạc: "Đây không phải là những lời của các nhà Vaibhāṣika chân chính." Ông còn khẳng định rằng đã bác bỏ một cách đúng đắn tất cả những phản đối do Vasubandhu (*Ny,* 635a) đưa ra.

nhất tĩnh! Tất nhiên, từ quan điểm của logic Aristoteles, "không hoàn toàn khác biệt" khó có thể đủ để khẳng định rằng pháp "giống nhau" tiếp tục tồn tại. Đây là giới hạn của logic đồng nhất - trong - khác biệt *(bhedābheda)* nhìn từ quan điểm của Aristoteles.

Nếu cách hiểu tất cả đều tồn tại (*sarvāstitva*) này thể hiện sự thỏa hiệp về tính chất thực sự của Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika)* thì nên nhớ rằng bất kỳ mối quan hệ đồng nhất - trong - khác biệt *(bhedābheda)* nào cũng là sự "thỏa hiệp nội tại" của thực tại thiết yếu theo thuật ngữ bản thể học. Nhưng theo quan điểm của Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika*), điều này không thể hiện nhiều sự cố ý, biện pháp cuối cùng, sự thỏa hiệp, sự tuyên bố sai lầm. Cả Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) và Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika*) đều coi một chuỗi là sự áp đặt tinh thần. Nhưng đối với cái trước, nó không có bất cứ trạng thái bản chất nào (Tôn giả Saṃghabhadra[73] chỉ ra sự sai lầm của họ - xem *phần trên,* § 5.5). Về cái sau, có thực tại tương đối vì nó dựa trên pháp luôn tồn tại, biểu hiện dưới những hình thức mới từ khoảnh khắc này sang khoảnh khắc khác.

Tôn giả Saṃghabhadra đi xa đến chỗ khẳng định rằng thực ra chỉ có tất cả pháp hiện hữu (*sarvāstitva*) được hiểu như vậy là tương thích một cách hợp lý với học thuyết trung tâm của Phật giáo về vô thường: pháp trải qua sự biến đổi về bản chất thiết yếu của nó, nhưng không kéo theo một bản chất khác.

> [Vì] nếu bản chất thiết yếu trở nên khác biệt thì sẽ tạo ra pháp khác biệt [về mặt bản thể học]; thì nó không phải là vô thường, không có sự chuyển hóa nào về bản chất. Đó là: nếu người ta chỉ cho rằng [một pháp] tồn tại trong thời điểm hiện tại và [coi] quá khứ hoặc tương lai [các pháp] là không tồn tại về cơ bản thì nên tuân theo rằng tất cả pháp điều kiện (*saṃskāradharma)* đều có bản chất thường hằng, ở đó không có sự chuyển đổi nào liên quan. … Một sự tồn tại và không tồn tại đều có bản chất cố định tương ứng; không có sự chuyển hóa [có thể]: sự chuyển hóa là không thể bởi vì họ cho rằng chỉ có các pháp hiện tại nhất thời tồn tại. Các pháp

[73] *Ny,* 633a.

> quá khứ và vị lai hoàn toàn không có bản chất thiết yếu nào, làm sao có thể nói về sự chuyển hóa của các pháp không tồn tại? Vì thế, không thể nói rằng tất cả luân hồi đều vô thường. Người ta không thể lập luận rằng sự chuyển hóa bao gồm một chúng sinh không tồn tại được chuyển hóa thành một vật tồn tại, hoặc một vật tồn tại thành một vật không tồn tại tức là tồn tại (*astitva*) và không tồn tại (*nāstitva*) không hoàn thành lẫn nhau về bản chất, bởi vì một cái tồn tại và một cái không tồn tại. Không tồn tại về cơ bản là mâu thuẫn với nhau …
>
> Nếu người ta thừa nhận rằng [pháp] quá khứ và tương lai đều tồn tại và không tồn tại, [thì pháp], từ việc không tồn tại theo [ý nghĩa] chưa sinh khởi, có thể sinh khởi và trở nên tồn tại, và, từ chỗ tồn tại [theo nghĩa] đã sinh khởi, có thể chấm dứt và trở thành không tồn tại. Sự không tồn tại trong quá khứ và tương lai và sự tồn tại trong hiện tại trong cả hai trường hợp đều không cố định, nên có khả năng biến đổi. Sự tồn tại trong quá khứ và tương lai giống như sự tồn tại trong hiện tại; không có sự thay đổi trong mọi thời kỳ. Chính vì thực tế rằng bản chất thiết yếu [luôn luôn] tồn tại và hoạt động (*kāritra*) có thể tồn tại hoặc không tồn tại, mà người ta có thể nói về một hữu vi (*saṃskṛta*) có sự khác biệt ở trạng thái khác nhau. Do đó, chỉ có trường phái khẳng định sự tồn tại [của bản chất thiết yếu] trong ba thời kỳ. Thời điểm có thể nói lên sự thay đổi đối với pháp nhất định.[74]

Câu trả lời cho câu hỏi mà chúng tôi nêu ra ở phần đầu của phần này giờ đây đã xuất hiện rõ ràng hơn: Khi các nhà Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika*) nói rằng không có sự thay đổi trong tự tánh (*svabhāva*) hoặc thực thể (*dravya*) của pháp khi nó "đi qua" trong thời gian, họ muốn nói rằng tính toàn vẹn của nó - *svalakṣaṇa* (= *svabhāva*) của pháp - không bị chạm tới, và bản chất thiết yếu không thay đổi từ tồn tại thành không tồn tại (*sarvadā asti*). Không phải bản chất thiết yếu này là - một cách bí ẩn, như vậy - hoàn toàn không liên quan đến quá trình thời gian: Đó là tồn tại mọi lúc (*sarvadā asti*) và vô thường (*anitya*); phi thời gian, tức là không tạm thời theo nghĩa

[74] *Ny,* 410c.

thông thường của thuật ngữ này và chưa phải thời gian, tức là không hoàn toàn vượt qua quá trình thời gian.

Nếu câu trả lời này nghe có vẻ mơ hồ thì đó là do sự mơ hồ hoặc khó nắm bắt cơ bản nhất thiết phải được ngụ ý trong mối quan hệ đồng nhất - trong - khác biệt (*bhedābheda*) đạt được giữa một bên là tự tánh (*svabhāva*) của pháp và mặt khác là hoạt động (*kāritra*) và hữu (*bhāva*) của nó. Nhưng sau đó, đối với Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika*), và đối với vấn đề đó, đối với tất cả các "triết gia tôn giáo", sự mơ hồ cơ bản như vậy - hoàn toàn hoặc một phần xuất phát từ truyền thống kinh nghiệm và/ hoặc chiêm nghiệm - phải đến trước tiên, trước logic, ngay cả khi các nhà *A-tỳ-đạt-ma* (*Ābhidharmika*) đồng thời tìm thấy những công cụ logic không thể thiếu để bảo vệ sự sáng suốt và niềm tin tôn giáo của họ.

Chương 6

THUYẾT NHÂN QUẢ I: SÁU NHÂN

6.1. 6 NGUYÊN NHÂN (*HETU*), 4 ĐIỀU KIỆN (*PRATYAYA*) VÀ 5 QUẢ (*PHALA*) - MỐI TƯƠNG QUAN CỦA CHÚNG

Việc khảo cứu các nguyên nhân, điều kiện và kết quả của chúng là một trong những chủ đề đặc biệt liên quan đến các nhà *A-tỳ-đạt-ma (Ābhidharmika)* (*supra,* § 2.3.5). Trong thuyết Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*), về nhân quả, có hai sơ đồ học thuyết được sử dụng: đó là bốn duyên (*pratyaya*) và sáu nhân (*hetu*). Tôn giả Saṃghabhadra[1] khẳng định rằng học thuyết về bốn điều kiện được tìm thấy trong kinh sách của trường phái họ. Về sáu nguyên nhân, ông nói rằng chúng đã từng ở trong *Tăng nhất A-hàm* (*Ekottarāgama*), mặc dù không còn tồn tại. Ông trích dẫn những đoạn *kinh* để chỉ ra rằng những dấu hiệu của sáu nhân nằm rải rác trong nhiều kinh khác nhau.

Ví dụ, khi *kinh* nói, "do mắt và sắc tạo duyên, nhãn thức phát sinh." (*cakṣuḥ pratītya rūpāṇi cotpadyate cakṣurvijñānam*)" - những phát biểu như vậy nhằm mục đích chỉ ra học thuyết về nguyên nhân - hệ quả (*kāraṇa-hetu*) được thiết lập để tôn trọng về sự không ngăn ngại của các pháp trong sự sinh khởi của các pháp *khác* (諸法於他有能作義，由生無障; *jananāvighna-bhāvena*).

Khi kinh nói, "sự hợp nhất của cả ba là xúc; sinh ra cùng nhau là cảm giác, ý tưởng và hành động"; v.v. - những tuyên bố như vậy nhằm mục đích chỉ ra nguyên nhân cùng tồn tại *sahabhū-hetu* được thiết lập dựa trên sự tôn trọng của pháp cùng tồn tại - chia sẻ một hoạt động bằng cách điều hành lẫn nhau trong sự hòa hợp

[1] *Ny,* 416b–c.

(同作一事， 由互隨轉, đồng tác nhất sự, do hằng tùy chuyển; *Anyonyānuparivartanaikakṛtyārthena*).

Khi kinh nói, "người này có đủ các pháp thiện xảo cũng như bất thiện pháp… và có thiện căn đi kèm chưa bị cắt đứt (隨俱行善根未斷, tùy cụ hành thiện căn vị đoạn; *anusahagataṃ kuśalamūlam asamucchinnam*), do đó sẽ sinh khởi trong cho anh ta một gốc thiện xảo khác từ gốc thiện xảo này. [Bằng cách này, người này trong tương lai sẽ có bản chất thanh tịnh]"; v.v. - những lời phát biểu như vậy nhằm chỉ ra nguyên nhân đồng nhất (*sabhāga-hetu*) được thiết lập giữa các pháp quá khứ và hiện tại liên quan đến việc chúng mang lại quả của chính chúng (由牽自果, do khiên tự quả; *svaphalanirvartanārthena*).

Khi kinh nói, "do kết quả của tà kiến, bất kỳ nghiệp thân nào của một người, hay bất cứ nghiệp khẩu nào, hay bất cứ hành vi nào (nghiệp ý), hay bất kỳ nguyện vọng nào, đều từ quan điểm đó (về bản chất của quan điểm đó); và bất cứ điều kiện nào [của anh ta] đều thuộc loại đó. Tất cả các pháp này đều dẫn đến tính không đáng ưa, không dễ chịu, không đáng yêu, không hài lòng. Sự tiếp tục của các pháp ô nhiễm thuộc loại tương tự hoặc không tương tự. (於同異類諸染 法，由能引起故; ư đồng dị loại chư nhiễm pháp, do năng dẫn khởi cố, *sabhāgavibhāga-kliṣṭadharma-prabandhajanakārthena*).

Khi kinh nói, "Khi họ sinh ra (tái sinh) ở đó, họ phải chịu quả báo [*nghiệp*] đã được thực hiện ở đây, vốn là thiện xảo và có dòng chảy ra, bắt nguồn từ sự tu tập"; v.v. - những câu nói như vậy nhằm mục đích chỉ ra nguyên nhân quả báo (*vipāka-hetu*) được thiết lập dựa trên sự phóng chiếu của nó (một pháp không khéo léo hoặc khéo léo nhưng không chảy) và có bản chất đạo đức khác biệt (一切不善善有漏法， 由招異類故; nhất thiết bất thiện hữu lậu pháp, do chiêu dị loại cố, *visadṛśaphal'ākṣepakatvena*).[2]

MVŚ[3] tương tự như vậy nói rằng *kinh* chỉ nói đến bốn duyên, chứ không nói đến sáu nhân. Nhưng nó cũng trích dẫn quan điểm của các đạo sư khác - đồng nhất với quan điểm của Tôn giả

[2] Tôn giả Yaśomitra (*Vy,* 188f) trích dẫn lời khẳng định của Tôn giả Saṃghabhadra mà không đề cập đến tên của ông ấy, nhưng gán chúng cho các Vaibhāṣikas.

[3] *MVŚ*, 79a–c.

Saṃghabhadra - mà những người biên soạn không bác bỏ. Theo đó, học thuyết về bốn duyên có lẽ có trước học thuyết về sáu nhân. Dù sao đi nữa, điều sau đã được đề cập trong *Jñānaprasthāna.*[4] Sáu nhân, bốn duyên và quả tương ứng của chúng tương quan với nhau như sau:

4 duyên (*pratyaya*) 6 nhân (hetu), 5 quả (*phala*) [biểu đồ trang 163]

Có thể nhận thấy từ biểu đồ trên rằng sơ duyên (*samanantara-pratyaya)* và duyên đối tượng (*ālambana-pratyaya*)không có mối tương quan nào giữa sáu nguyên nhân. Điều này gợi ý rằng học thuyết về bốn duyên có phạm vi rộng hơn học thuyết về sáu nhân.

Điều này đặt ra một câu hỏi thú vị: Nhu cầu và tầm quan trọng của giáo lý trong sự giải thích tiếp theo của *hetu-pratyaya* (điều kiện qua nguyên nhân) thành năm nguyên nhân là gì? Chúng tôi sẽ chỉ ra rằng sự giải thích này, một mặt, dùng để giải thích sự sinh khởi và tương tác năng động của các pháp riêng biệt - vốn hoàn toàn không liên quan về bản chất nội tại của chúng, và mặt khác, để giải thích sự phát sinh và tương tác năng động của các pháp khác nhau, chứng thực về cơ bản học thuyết trung tâm của họ về tất cả pháp hiện hữu (*sarvāstitva*). Hơn nữa, trong bối cảnh sau, nguyên nhân tồn tại về mặt học thuyết là không có tầm quan trọng cơ bản đối với học thuyết Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) về nhân quả. Vì lý do này, danh mục này, cùng với tập hợp con của nó, nguyên nhân liên quan, sẽ được đề cập chi tiết hơn dưới đây.

6.2. TẦM QUAN TRỌNG ĐẶC BIỆT CỦA HỌC THUYẾT NHÂN QUẢ ĐỐI VỚI NHẤT THIẾT HỮU BỘ (*SARVĀSTIVĀDA*)

Theo **Samaya-bhedoparacaṇa-cakra* của *Vasumitra,* trường phái Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) còn được gọi là *Hetuvāda* ("trường phái giải thích nguyên nhân").[5] Mặc dù không có lời giải thích nào về cái tên sau này được đưa ra trong chính luận thuyết này, nhưng chúng tôi phỏng đoán rằng nó rất có thể bắt nguồn từ tầm quan trọng đặc biệt mà trường phái này gắn cho học thuyết về nguyên nhân: các pháp thực sự, hiện hữu - là các lực lượng thực sự;

[4] *T.*26, 773a, 920c–921a.

[5] *T.*49, 15b.

đồng thời, sự xuất hiện của chúng trong thế giới hiện tượng - ngoài bản chất nội tại của chúng - hoàn toàn phụ thuộc vào những nguyên nhân cụ thể.

6.2.1. Pháp là lực lượng nhân quả

Ngay từ đầu, chúng ta phải nhận ra rằng đối với Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*), tính nhân quả là tiêu chí trung tâm cho tính thực tế/ sự tồn tại (*astitva*) của pháp. Làm thế nào các nhà Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) có được một danh sách xác định về các pháp mà họ cho là có thật/ tồn tại trong suốt ba thời gian? Như chúng ta đã thấy (§ 1.2), pháp - thực tại tối hậu - là cái duy trì đặc tính duy nhất của nó. Khi đặc tính độc nhất như vậy được tìm thấy, nó được biết rằng một bản chất nội tại cụ thể hoặc duy nhất tồn tại tương ứng, tức là, pháp như một thực thể thực sự riêng biệt (*dravyāntara*) được khám phá, và nó được thêm vào danh sách các pháp đã được công nhận.

Sự tồn tại của đặc tính độc đáo như vậy có thể được cảm nhận trực tiếp thông qua các giác quan, như trong trường hợp đối tượng thuộc năm giác quan. Khi không thể nhận thức trực tiếp bằng giác quan thì Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) lập luận về sự tồn tại của pháp từ sự quan sát hoặc phân tích tinh thần về sự đóng góp nhân quả duy nhất mà nó tạo ra trong sự xuất hiện của một sự kiện nhất định trong không - thời gian.

Do đó, người ta lập luận rằng các tâm sở phải tồn tại như các thực tại, mỗi chúng đóng góp một cách duy nhất và cần thiết cho trải nghiệm thực nghiệm của chúng ta: thọ (*vedanā*) tạo nên cảm giác, tri giác (*saṃjñā*) tạo nên sự hình thành ý tưởng, niệm (*smṛti*) tạo nên sự hồi tưởng, v.v.. Tương tự như vậy, các duyên rời rạc cũng là các thực thể có thật vì chúng là các lực nhân quả thực sự: sinh (*jāti*), trụ (*sthiti*), già (*jarā*)/ vô thường (*anityatā*) và lão suy (*vyaya*) là những *điều thiết yếu* cùng nhau khiến cho pháp hữu vi trở nên nhất thời; sự tiếp thu (*prāpti*) là một lực/ nguyên nhân tác động đến mối liên hệ cụ thể giữa pháp và dòng tương tục của chúng sinh; v.v..

Pháp sau đó là thực tại về tính thích hợp của nó là một lực thực sự - có tác dụng hữu hiệu - nói cách khác, vì nó là một nguyên nhân. Chính vì lý do này mà pháp còn được gọi là hành (*saṃskāra*) - sức mạnh điều kiện. *MVŚ*, trích dẫn thẩm quyền của *PrŚ*, tuyên bố rằng các nguyên nhân bao gồm toàn bộ các pháp *hiện hữu*:

> Các nguyên nhân, con đường và "sự đồng phát sinh có điều kiện"... hoàn toàn gộp vào tổng thể của giới (*dhātu*), xứ (*āyatana*) và uẩn (*skandha*)... các nguyên nhân, con đường và "sự đồng phát sinh có điều kiện" đều đề cập đến sáu nguyên nhân, bởi vì chúng đều đồng nghĩa với nguyên nhân (*hetu*). Theo một người, các nguyên nhân đề cập đến tổng thể các pháp hữu vi, như được nêu trong *PrŚ*: "Nguyên nhân (*hetu*) là gì? Pháp? Tất cả các pháp hữu vi".[6]

Tương tự như vậy, thực tế của bốn nhân duyên phải được duy trì. Các bậc thầy Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*) trong *MVŚ* phủ định chúng, khẳng định rằng chúng không khác gì những thuật ngữ thông thường do các bậc thầy khác nhau chỉ định. Trình biên dịch bác bỏ khẳng định này:

Nếu các điều kiện (nghĩa đen: sự thật của các điều kiện, 諸緣性, chư duyên sinh; *pratyayatā*) không tồn tại thực sự thì tất cả các pháp đều không tồn tại thực sự, vì các nguyên nhân và điều kiện bao gồm tất cả các pháp.[7] Trong cùng một văn bản, một câu hỏi được đặt ra:

> Phải chăng bốn đại nguyên tố chưa sinh khởi đó cũng là những nguyên nhân cùng tồn tại?
>
> **Trả lời:** Chúng cũng là những nguyên nhân cùng tồn tại vì chúng thuộc loại nguyên nhân và vì chúng có đặc tính nhân (*hetu-lakṣaṇa*).[8]

Những người biên soạn *MV* ở đây xác nhận quan điểm rằng tất cả các nguyên tố phổ quát, dù có sinh ra hay không, đều là những nguyên nhân cùng tồn tại qua lại và trích dẫn để ủng hộ *PrŚ* mà phát biểu "Pháp gì sinh khởi do nguyên nhân? Đáp: Tất cả các pháp hữu vi." Điều này hàm ý rằng bản chất nhân quả là cố hữu của chính các pháp. Theo cách tương tự, Tôn giả Saṃghabhadra giải thích rằng nguyên nhân quả báo cũng tồn tại trong thời kỳ tương lai:

> ...Mặc dù nhất thiết phải có trước - sau trong trường hợp nguyên nhân quả báo, nhưng nguyên nhân này không được thiết lập từ quan điểm trước - sau [trình tự]: ...Một nghiệp cụ

[6] *MVŚ*, 979c.
[7] *MVŚ*, 680c.
[8] *MVŚ*, 82a.

> thể gây ra quả báo ứng với quả báo - bản chất này (*lakṣaṇa*) có thể nói tồn tại trong thời kỳ tương lai nữa, và do đó [nguyên nhân này] cũng có thể được thiết lập trong thời kỳ tương lai. Tuy nhiên, từ quan điểm về bản chất của pháp, người ta nói về [thời kỳ] tương lai một cách dự kiến: nhân như vậy sanh trước và quả như vậy sanh sau; ở giai đoạn mà nhân đã sanh khởi, hậu thế của quả được thiết lập. Chính lúc đó người ta có thể nói về một cái có thật trước - sau. Không phải là có tồn tại trước - sau thực sự ở giai đoạn [các pháp] chưa sinh khởi. Việc những nguyên nhân có thể được cho là tồn tại trong giai đoạn tương lai là do thực tế là những nguyên nhân này không được thiết lập phụ thuộc vào [chúng] chảy theo thời gian, giống như trường hợp các nguyên nhân cùng tồn tại và kết hợp, v.v... [Tất cả các pháp đồng sanh có chức năng như những nguyên nhân cùng tồn tại với nhau trong thời kỳ tương lai, tức là vào thời điểm chúng cùng phát sinh].[9] (Xem thêm § 5.5,5).

Tương tự như vậy, Tôn giả Saṃghabhadra khẳng định rằng bản chất của duyên đối tượng (*ālambana-pratyaya)* là đối tượng của nhận thức đã được xác định - mặc dù chúng không được nhận thức.[10] Duyên đối tượng *(ālambana-pratyaya)* bao gồm tổng thể các pháp - quá khứ, hiện tại, tương lai, cũng như vô vi (*asaṃskṛta*).[11] Trên thực tế, luận điểm của các nhà Nhất thiết hữu bộ *(Sarvāstivādin)* chúng có thật bởi vì chúng có thể hoạt động như những đối tượng cho sự phát sinh nhận thức. Thật vậy, hiệu quả nhân quả này cấu thành nên dấu hiệu của cái hiện hữu (*sal-lakṣaṇa*).[12] Tất cả các pháp hiện hữu đều có công hiệu như vậy, chỉ có các pháp *hiện tại* mới có hành động (*kāritra*) tức là công hiệu phóng chiếu quả của chính mình. (*supra,* §§ 3.5.3, 5.5).

Nguyên tắc tương tự cũng được áp dụng ngay cả trong trường hợp các pháp *vô vi.* Mặc dù "cách thiết lập các nguyên nhân và kết quả giữa các điều kiện không thể áp dụng cho trường hợp của cái vô điều kiện"[13] vì cái sau vượt qua không - thời gian và do đó không

[9] *Ny,* 444a–444b.
[10] *Ny,* 448b.
[11] *Ny,* 447b.
[12] *Ny,* 621c–622a.
[13] *Ny,* 429a.

liên quan trực tiếp đến các quá trình nhân quả trong hiện tượng tồn tại, tuy nhiên, chúng có thể được coi là nguyên nhân theo nghĩa là chúng cũng vận hành như những đối tượng của tư duy. Tôn giả Saṃghabhadra cũng lập luận rằng sự thật là một vị thánh (*ārya*) trong sự chứng ngộ trực tiếp (*abhisamaya*) thực sự nhìn thấy tất cả bốn chân lý - bao gồm cả pháp vô điều kiện được gọi là sự chấm dứt thông qua sự cân nhắc (*pratisamkhyā-nirodha*) - chứng tỏ tính chất sau này: đó là hiệu quả gây ra sự phát sinh của bát-nhã với hành giả nhận thức được nó.[14]

Hơn nữa, chúng là những lực năng động. Do đó, sự chấm dứt thông qua sự cân nhắc có tác dụng đảm bảo rằng việc tích lũy các phiền não đã được loại bỏ sẽ hoàn toàn không thể phát sinh được nữa.[15] Nhân quả của niết-bàn cũng có thể được suy ra từ thực tế là nó có thể tác động đến dòng tâm thức của những chúng sinh dễ tiếp thu, khiến họ phát sinh niềm vui trong niết-bàn và chán ghét luân hồi.[16] (Xem *phần dưới,* §16.2.1).

6.2.2. Pháp là những yếu tố của sự tồn tại hiện tượng phát sinh thông qua các nguyên nhân

Sự nhấn mạnh đặc biệt về nhân (*hetu*) của Nhất thiết hữu bộ cũng được hiểu là mối quan tâm của họ để chứng minh thực tế của pháp ba thời gian bằng cách thực hành học thuyết nhân quả đủ để giải thích cho sự sinh khởi và tương tác năng động của chúng trong sự tồn tại hiện tượng. Pháp không chỉ phải tồn tại trong mỗi trường hợp vì có hiệu quả - do đó được gọi là các lực duyên sinh - như chúng ta đã thấy ở trên, mà các hiện tượng phát sinh thông qua các nguyên nhân - do đó được nói là có điều kiện (*saṃskṛta*) - sự sinh khởi (và diệt) cũng phải được giải thích trong mỗi trường hợp một cách nhân quả. Như đã nêu trong *AKB*:

> Cái tồn tại như một thực thể thực sự nhất thiết phải có nguyên nhân; hoặc nó phải là một điều kiện vô điều kiện.[17]

---

[14] *Ny,* 432a.

[15] *Cf.* TA(U-J), tập. I, 219.

[16] *Ny,* 431c.

[17] Xem *AKB* (C), T 29, 152c. Bối cảnh ở đây là sự bác bỏ thực tế của *pudgala* do Độc tử bộ (*Vātsīputrīya*) đề xuất.

Do đó, "tất cả tồn tại" (*sarvam asti*) nhất thiết phải ngụ ý rằng tất cả đều có nguyên nhân, và đối với điều này, các nhà Nhất thiết hữu bộ tìm thấy sự ủng hộ trong tuyên bố của đức Phật:

> Không có pháp hữu vi nào được thành tựu mà không có nguyên nhân. Điều này giống như trường hợp một bệnh nhân yếu ớt không thể tự mình đứng dậy được. Từ quan điểm này, một bài kệ viết:
>
> "Không ai có thể hoàn thành mà không có nguyên nhân. Đó là tất cả các kết quả do đức Phật chỉ ra…"[18]

Trong quan điểm Nhất thiết hữu bộ, tất cả các pháp đều luôn tồn tại. Trên thực tế, thời gian là một thứ trừu tượng về phía chúng ta bắt nguồn từ hoạt động của chúng.[19] Pháp tồn tại xuyên suốt thời gian nhưng không trường tồn vì nó "tuân theo thời gian" (*adhvan-saṃcāra*). Nhưng như tác phẩm *MVŚ* giải thích, "các pháp hữu vi có bản chất yếu đuối, chúng chỉ có thể thành tựu các hoạt động của mình thông qua sự phụ thuộc lẫn nhau"(cf. § 2.4.3.1):

> Chúng tôi tuyên bố rằng các nguyên nhân có các hoạt động như kết quả của chúng, chứ không phải các thực thể tự thân (*svabhāva/ dravya*). Chúng tôi còn tuyên bố rằng các kết quả có các hoạt động là nguyên nhân chứ không phải bản thân các thực thể. Bản thân các thực thể không có sự biến đổi theo thời gian, không phải là nguyên nhân cũng không phải là kết quả.[20]

Hơn thế nữa,

> Các pháp ba thời gian tồn tại xuyên suốt thời gian như những thực thể tự thân; không có tăng cũng không có giảm. Chỉ dựa trên cơ sở hoạt động của chúng mà chúng mới được cho là tồn tại hay không tồn tại [như hiện tượng].[21]

Nhưng đến lượt mình, hoạt động của chúng nhất thiết phải phụ thuộc vào nguyên nhân và điều kiện:[22]

---

[18] *Ny,* 440a28–b1.
[19] *MVŚ*, 393c.
[20] *Như trên,* 105c.
[21] *Như trên,* 396a.
[22] *Như trên,* 108c.

> Vì bản chất yếu đuối nên chúng không có chủ quyền (*aiśvarya*). Chúng phụ thuộc vào người khác, chúng không có hoạt động riêng và không thể làm theo ý mình.[23]

Quả thực, do lý thuyết Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) về các thực thể duy nhất hoàn toàn cô lập với nhau về bản chất nội tại của chúng, không có một lý thuyết đúng đắn về quan hệ nhân quả có thể giải thích cho sự phát sinh và tác động qua lại năng động giữa chúng, các nhà Nhất thiết hữu bộ sẽ hoàn toàn không trình bày được bất kỳ phiên bản nào của giáo lý trọng tâm của Phật giáo về "sự kết hợp có điều kiện". Có thể lưu ý trong bối cảnh này rằng trong *Trung quán luận* (*Mūla-madhyamakakārikā*) của mình, Nāgārjuna chứng minh rằng pháp không sinh (*anutpāda*) một cách chính xác bằng cách bác bỏ từng điều kiện trong số bốn điều kiện được thừa nhận bởi các học giả Nhất thiết hữu bộ.

Tóm lại, khía cạnh này của sự sinh khởi của pháp do các nguyên nhân và điều kiện tạo điều kiện có thể được phân biệt bằng thuật ngữ giáo lý chính khác được sử dụng để mô tả các yếu tố của hiện tượng tồn tại - hữu vi (*saṃskṛta*) (xem *supra,* § 2.4.3.1). Pháp sa ngã - không thể sinh khởi ngoại trừ thông qua các nguyên nhân thì sự tồn tại thực sự của bất kỳ pháp nhất định nào phải được giải thích bằng cách tìm ra nguyên nhân của nó so với phạm trù khác.

Ngoài ra, chỉ bằng cách giải thích đặc tính nội tại của nó - khía cạnh có thể nhận thức được về mặt hiện tượng học của nó được biểu hiện thông qua các nguyên nhân - rằng chính sự tồn tại của nó như một thực thể thực sự có thể được thiết lập. Cuối cùng, đặc tính cố hữu và bản chất cố hữu của pháp là một.[24] Tôn giả Saṃghabhadra lập luận thực tế về thực tại của niết-bàn thông qua khả năng trải nghiệm tướng (*lakṣaṇa*) của nó: "…tướng (*lakṣaṇa*) không gì khác hơn là thực thể (*dravya*). Bây giờ, vì niết-bàn (*nirvāṇa*) có tướng (*lakṣaṇa*) là sự tịch diệt (*nirodha*), sự bình tĩnh (*śānta*), v.v., nên người ta xác nhận rằng nó tồn tại như một thực thể thực sự (*dravya*)".[25] (Xem *phần dưới,* § 16.3.1).

---

[23] *Như trên,* 283b.

[24] *MVŚ*, 196c.

[25] *Ny,* 432b.

6.3. ĐỊNH NGHĨA SÁU NGUYÊN NHÂN

6.3.1. Nhân quả (*kāraṇa-hetu*)

Đây là loại nguyên nhân toàn diện hoặc tổng quát nhất: Đó là bất kỳ pháp nào hoặc trực tiếp hoặc gián tiếp - không qua sự cản trở - góp phần vào sự phát sinh của pháp khác. "Một pháp hữu vi có tất cả các pháp, ngoại trừ chính nó, là nguyên nhân hiệu quả, vì xét về phương diện, [các pháp *này*] trụ trong trạng thái không chướng ngại."[26] *MVŚ* giải thích loại này như sau:

> Nguyên nhân hiệu quả là gì?
>
> **Trả lời:** do mắt tạo điều kiện và nhãn thức, nhãn thức phát sinh. Thức thị giác này có tác dụng hữu hiệu khiến cho mắt, cái thấy được, các pháp kết hợp với nó, các pháp cùng tồn tại với nó, cũng như tai, âm thanh, thính giác, …ý thức, [tức là] tất cả các pháp là vật chất, phi vật chất, hữu hình, vô hình, kháng cự, không kháng cự, không chảy, thoát ra, có điều kiện, vô điều kiện, v.v. - tất cả các pháp ngoại trừ chính nó… Hiệu quả (*kāraṇa*) có nghĩa là "không gây trở ngại", "hoàn thành điều gì đó" (有所辦, hữu sở biện).[27]

Pháp vô điều kiện không phải là kết quả của bất kỳ nguyên nhân nào trong số sáu nguyên nhân, hoàn toàn nằm ngoài tiến trình thời gian. Tuy nhiên, vì chúng không cản trở sự sinh khởi của các pháp khác nên chúng có thể được coi là những nguyên nhân hiệu quả. Tuy nhiên, lập trường này bị Kinh điển bác bỏ.[28] Trên thực tế, bậc thầy Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*), Thí dụ sư (*Dārṣṭāñtika*), Tôn giả Śrīlāta, hoàn toàn phủ nhận sự tồn tại của nguyên nhân kết quả.[29]

6.3.2. Nhân đồng nhất (*sabhāga-hetu*)

Một ví dụ về nguyên nhân này là nhân quả đồng nhất trong đó các loài đạo đức của hậu quả cũng giống như nguyên nhân trước đó. Như vậy, trong sự liên tục nối tiếp của một ý nghĩ được biểu thị

---

[26] *AKB*, 82: *saṃskṛtasya hi dharmasya svabhāvavarjyāḥ sarvadharmāḥ kāraṇahetuḥ | utpādaṃ prati* (lưu ý lỗi trong văn bản của Pradhan) *avighnabhāvāvasthānāt* ||

[27] *MVŚ*, 104a. Tôn giả Saṃghabhadra (*Ny,*416c) trích dẫn đoạn *kinh tương tự* ở đây để cho thấy rằng *kāraṇa-hetu* được đức Phật dạy trong *kinh.*

[28] *Cf. AKB*, 91.

[29] *Ny,* 442a–b.

bằng *c1* → *c*2 → *c3,* nếu *c1* khéo léo, nó hoạt động như một nguyên nhân đồng nhất để tạo ra *c*2 như một kết quả, cũng là một kết quả khéo léo; *c*2 lần lượt hoạt động như một nguyên nhân đồng nhất để tạo ra *c3,* một lần nữa nó lại khéo léo.

Theo các nhà Nhất thiết hữu bộ, loại nhân quả này có được trong trường hợp chuỗi tinh thần và vật chất vật lý. Tuy nhiên, cả "các đạo sư phương Tây" và các nhà Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*) đều phủ nhận rằng sắc pháp (*rūpa-dharma*) có thể có một nguyên nhân đồng nhất.[30] Trên thực tế, có những bất đồng khác giữa các bậc thầy Nhất thiết hữu bộ về các chi tiết liên quan đến tính chất và phạm vi của phạm trù nhân quả này.[31]

AKB giải thích nguyên nhân này như sau:

> Các pháp tương tự là các nguyên nhân đồng nhất của các pháp tương tự [đối với chúng], chẳng hạn, năm uẩn - là thiện xảo, là [các nguyên nhân đồng nhất] của năm uẩn thiện xảo, giữa chúng với nhau. Tương tự, năm uẩn ô nhiễm và không được xác định - năm uẩn, [trong mỗi trường hợp, giữa chúng với nhau]…
>
> [Nhưng] pháp thuộc về phạm trù giác quan [chẳng hạn như những phiền não bị loại bỏ bởi tầm nhìn (*darśanaheya*)][32] và thuộc về một giai đoạn nhất định [chẳng hạn như Dục giới] chỉ là [những nguyên nhân đồng nhất] của những gì thuộc về phạm trù và giai đoạn riêng của chúng…
>
> [Hơn nữa, chỉ] đã phát sinh trước đây [pháp tương tự] là nguyên nhân đồng nhất của [pháp tiếp theo], đã phát sinh hoặc chưa phát sinh. [Các pháp] tương lai không phải là những nguyên nhân đồng nhất.[33]

Trong bối cảnh này, Thế Thân cũng ghi lại những quan điểm khác về tính chất và phạm vi của nguyên nhân này:

---

[30] *MVŚ,* 682c - không có lý do gì để từ chối.

[31] Xem *AKB,* 85.

[32] Về năm loại phiền não, xem *phần dưới,* § 12.6.2.

[33] *AKB,* 85: *sadṛśā dharmāḥ sadṛśānāṃ dharmāṇāṃ sabhāgahetus tadyathā kuśalāḥ pañcaskandhāḥ kuśalānām Anyonyaṃ…* | ***svanikāyabhuvaḥ*** *svo nikāyo bhūśca eṣāṃ ta ime svanikāyabhuvaḥ … pūrvotpannāḥ paścimānām utpannānutpannānāṃ sabhāgahetuḥ* | *anāgatā naiva sabhāgahetuḥ* |

> Theo các đạo sư khác: [Liên quan đến các uẩn vô nhiễm, không xác định-] vật chất không xác định là [nguyên nhân đồng nhất] của [năm không xác định] năm [uẩn]; nhưng bốn [uẩn] kia không phải là [nguyên nhân đồng nhất] của vật chất. Điều này là do [sắc uẩn] kém hơn [về bản chất[34] so với các uẩn khác].
>
> [Theo một đạo sư khác:][35] Trong một nhóm nhất định - tính đồng nhất (tức là bên trong chúng sinh giống nhau), giai đoạn bào thai (*kalala)* là [nguyên nhân đồng nhất] của mười trạng thái bao gồm giai đoạn bào thai (*kalala),* v.v..[36] Phát triển bào thai *(arbuda*) [trạng thái], v.v., [mỗi] lần lượt giảm đi một, là [nguyên nhân đồng nhất của từ chín xuống một] của [các trạng thái bao gồm] phát triển bào thai (*arbuda*), v.v.. [Điều này là do trạng thái sau chỉ có thể phục vụ như một điều kiện (không phải là nguyên nhân; cf. § 7.2) đối với các trạng thái trước đó].[37]
>
> [Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*)][38] phủ nhận rằng vật chất là nguyên nhân đồng nhất của vật chất…[39]

Tôn giả Saṃghabhadra trích dẫn[40] những đoạn văn sau như bằng chứng kinh điển về nguyên nhân này:

> "Người này được phú bẩm các pháp thiện xảo và không thiện xảo. Nên biết rằng trong con người (*pudgala*) này, các pháp thiện xảo biến mất và các pháp bất thiện xuất hiện; nhưng có một gốc đi kèm (隨俱行, tùy cụ hành; *anusahagata*) của gốc thiện xảo (*kuśalamūla*) chưa bị cắt bỏ (*asumucchinna*). Vì nó chưa bị cắt đứt nên vẫn có khả năng phát sinh một nhân thiện xảo khác từ gốc thiện xảo này."[41]

---

[34] Theo sau Tôn giả Saṃghabhadra (*Ny,* 422a).

[35] Theo sau Saṃghbadra (*Ny,*422a): hữu dư sư ngôn (有餘師言)…

[36] Mười trạng thái trong quá trình phát triển bắt đầu từ phôi thai đến tồn tại sau phôi là: *kalala, arbuda, peśin, ghana, praśākhā, bāla, kumāra, yuvan, madhya* và *vṛddha.* (*AKB*, 130).

[37] Lý do này được đưa ra trong *Ny,* 422a.

[38] *Ny,* 422a: "Theo Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*): các sắc (*rūpa*) chắc chắn không có những nguyên nhân đồng nhất; chúng chỉ được tạo ra do sự tập hợp của các nhân duyên."

[39] *Cf. AKB*, 85: *ye tu rūpaṃ rūpasya nechanti sabhāgahetum…*

[40] *Ny,* 416c.

[41] Đoạn này được trích dẫn trong *AKB* (F), tập I, 245, n. 4. La Vallée Poussin cũng đưa ra cách chuyển đổi Pāli tương ứng: *Aṅguttara,* iii, 315. Xem tr., trong § 6.1, của cùng đoạn văn trong *Ny,* 416.

> "Tâm của một Tỳ-khưu hướng về điều mà vị ấy thường nghĩ tới."[42]
>
> "Với vô minh (*avidyā*) là nguyên nhân, tạo ra các phiền não; với sự hiểu biết (*vidyā*) là nhân, người đó thoát khỏi các phiền não…"

Sau khi trích dẫn đoạn văn trên, Tôn giả Saṃghabhadra giải thích như sau:

> Các pháp đồng nhất trong quá khứ và hiện tại, do chúng tạo ra quả của chính chúng, được thiết lập như những nguyên nhân đồng nhất.[43]

Trong bài Sớ giải của Tôn giả Saṃghabhadra về những lời giải thích của *AKB* mà chúng tôi đã trích dẫn ở trên, dường như ông ấy không có bất kỳ sự phản đối nào đối với những lời giải thích của Vasubandhu. Giống như Vasubandhu, ông cũng trích dẫn cùng một quan điểm về chủ nhân khác nhau trong phạm vi của nguyên nhân này.

Trên thực tế, ông ấy còn ghi lại hai điều nữa (cùng trang sách):

> (1) Về năm uẩn không nhiễm ô, không xác định, một đạo sư cho rằng năm là kết quả của (tức là bốn là nguyên nhân đồng nhất gây ra); [đó là] vật chất - có sức mạnh kém hơn (勢力劣故, thế lực liệt cố) - là [chỉ] nguyên nhân đồng nhất của bốn uẩn khác.[44]
>
> (2) Theo một đạo sư: một mặt vật chất và mặt khác bốn uẩn kia không phải là nguyên nhân đồng nhất lẫn nhau. Điều này là do vật chất "kém hơn và của các loài khác nhau (từ bốn tập hợp tinh thần)" (劣異類故).

Điều này gợi ý rằng có nhiều cách giải thích khác nhau trong hệ thống Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) về nguyên nhân này, hầu hết đều được chấp nhận. Trong số những quan điểm này, Tôn giả Saṃghabhadra chỉ phê phán hai quan điểm cuối cùng được trích

---

[42] Ư bỉ bỉ đa tùy tâm tứ, tức ư bỉ bỉ tâm đa thú nhập (於彼彼多隨尋伺，即於彼彼心多趣入) … *Cf.* M, i, 115: *yaṃ yad eva … bhikkhu bahulaṃ anuvitakketi anuvicāreti tathā tathā nati hoti cetaso…*

[43] *Ny,* 416c.

[44] Quan điểm này không được đưa ra trong *AKB*, nhưng nó được ghi lại trong *AKB* (C).

dẫn ở trên: quan điểm liên quan đến chuỗi phôi thai và quan điểm Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*) rằng không có nguyên nhân đồng nhất giữa các sắc (*rūpa)*.[45]

Khi bắt đầu toàn bộ cuộc thảo luận trong bối cảnh này, ông định nghĩa nguyên nhân này bằng những từ sau:

> Những gì có thể nuôi dưỡng và tạo ra quả luân hồi (*niṣyanda*), dù xa hay gần, được gọi là nguyên nhân đồng nhất. Cần phải hiểu rằng nguyên nhân này đạt được trong trường hợp các pháp tương tự đối với các pháp tương tự, không phải đối với các pháp thuộc các loài khác nhau.[46]

6.3.3. Nguyên nhân phổ quát (*sarvatraga-hetu*)

Giống như nguyên nhân đồng nhất, nguyên nhân này cũng tạo ra quả hóa thân. Từ quan điểm này, nguyên nhân phổ quát có thể được xem xét theo một nghĩa nào đó như một tập hợp con của các nguyên nhân đồng nhất, chỉ liên quan đến các pháp ô nhiễm mà thôi. Có sự đồng nhất giữa nguyên nhân này và kết quả của nó giữa các giai đoạn (giác quan, v.v.) và các loài đạo đức (cả hai đều bị ô uế).

Tuy nhiên, như đoạn văn sau đây cho thấy, nó phải được coi là một nguyên nhân khác biệt với nguyên nhân đồng nhất bởi vì không có sự đồng nhất cần thiết về mặt phạm trù khả năng từ bỏ[47] (*nikāya/ prakāra* – xem § 12.6.2):

> Các pháp phổ quát đã sinh khởi trước đây và thuộc về một giai đoạn nhất định là các nguyên nhân phổ quát, các pháp ô nhiễm phẳng hơn - thuộc về giai đoạn riêng của chúng. …Bởi vì chúng là một nguyên nhân áp dụng cho tất cả các pháp ô nhiễm, chúng được thiết lập [như một nguyên nhân] tách biệt với các nguyên nhân đồng nhất và [cũng] bởi vì chúng là nguyên nhân của [các pháp ô nhiễm] cũng thuộc về các loại khác, vì, nhờ năng lực của chúng, các ô nhiễm thuộc về các loại khác với chúng được tạo ra.[48]

---

[45] *Ny,* 422a.

[46] *Ny,* 422a.

[47] *AKB*, 65: *yadi sarvatragahetor api samānaṃ phalaṃ kasmān na sabhāgahetor evesyate | yasmāt bhūmitaḥ kliṣṭatayā cāsya sādṛśyaṃ na tu prakārataḥ |*

[48] *AKB*, 89: *svabhūmikāḥ pūrvotpannāḥ sarvatragā dharmāḥ paścimānāṃ kliṣṭānāṃ dharmāṇaṃ sarvatraga-hetuḥ | … kliṣṭadharma-sāmānyakāraṇatvenāyaṃ sabhāgahetuḥ*

MVŚ[49] liệt kê các ý kiến khác nhau về việc các phiền não cấu thành những nguyên nhân phổ biến:

> Một số người cho rằng tất cả phiền não đều phổ biến.
>
> Một số người cho rằng các phiền não của năm loại khả năng từ bỏ đều phổ biến.
>
> Một số người cho rằng tất cả các phiền não có thể được loại bỏ bằng cái thấy về sự bất toại nguyện và nguồn gốc của nó là phổ biến.
>
> Một số người cho rằng những phiền não tìm thấy trong tất cả ba phạm vi tồn tại đều có tính chất phổ quát.
>
> Một số người cho rằng các phiền não nói chung thuộc năm loại khả năng từ bỏ là phổ biến, đó là vô minh, ái dục, sân hận và tự phụ.
>
> Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*) cho rằng hai phiền não, tức là vô minh (*avidyā*) và ái dục (*tṛṣṇā*), là phổ biến. Lời giải thích của họ như sau: "Căn nguyên của sự đồng phát sinh có điều kiện được cho là phổ biến; Vô minh là gốc của phần trước (*pūrvānta-koṭi*) của duyên sinh, và ái hữu (*bhava-tṛṣṇā*) là gốc của phần sau (*aparānta-koṭi*) của duyên sinh. Vì vậy, chúng có tính phổ quát."
>
> Năm cái phổ quát: vô minh, tham ái, quan điểm, ngã mạn và tư tưởng (*citta*) của *Vaibhāṣika* cho rằng ba cái phổ quát: hoài nghi (*vicikitsā*), quan điểm và vô minh, chúng có thể bị từ bỏ bằng cái thấy thành bất toại nguyện, nguyên nhân của bất toại nguyện, cùng với các pháp kết hợp và cùng tồn tại của chúng.[50]

Ấn Thuận gợi ý rằng học thuyết về năm nguyên nhân phổ quát do Vibhajyavādin đề xuất có thể là tiền thân của học thuyết Du-già hành tông (*Yogacārara)* về thức thứ 7 (*manas vijñāna*). Điều này là do những nguyên nhân phổ quát được dự kiến là những nguyên nhân tạo ra phiền não và khổ (*duḥkha*) một cách phổ quát. Trong

---

pṛthak vyavasthāpyate | nikāyāntarīyāṇām api hetutvād eṣāṃ hi prabhāveṇānyanaikāyikā api kleśā upajāyante |

[49] *MVŚ*, 90c.

[50] *Cf.* cũng *Ny,* 416c.

giai đoạn tấn công này, bốn phiền não - vô minh, ái dục, tri kiến và ngã mạn - thường xuyên đi kèm với tư tưởng. Điều này ngụ ý rằng tất cả chúng sinh thường xuyên sở hữu một tư tưởng vi tế đi kèm với bốn phiền não, vốn tiến gần đến học thuyết về ý (*manas*) sau này được phát triển trong Du-già tông *(Yogacāra)*.[51]

6.3.4. Quả báo (*vipāka-hetu*)

Đây là nhân duyên. Nghĩa là, nó dẫn đến một quả báo đáng mong muốn hoặc không mong muốn. *AKB* giải thích bản chất của nguyên nhân này:

> Các pháp thiện xảo và bất thiện là nguyên nhân của quả báo, vì chúng có tính chất của quả báo.
>
> Tại sao pháp trung tính lại không gây ra quả báo? Bởi vì họ yếu đuối, giống như hạt giống thối.
>
> Tại sao không phải là pháp [pháp] thoát ly? Bởi vì chúng không bị tham ái làm ướt, giống như những hạt giống còn nguyên vẹn chưa được làm ẩm.
>
> [Tại sao không phải là những thứ không thuộc về bất kỳ cõi nào?] Bởi vì, không thuộc về bất kỳ cõi nào, loại quả báo cụ thể nào (*pratisaṃyukta* - ràng buộc [ba cõi]) có thể gây ra quả báo?[52]

Theo Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*) trong *MVŚ*, "không có quả báo nào ngoài tác ý (*cetanā*), và không có quả báo nào ngoài cảm giác (*vedanā*)". Theo những người khác, chẳng hạn như Mahāsāṃghika, quả báo nhân và quả được giới hạn trong niệm và các tâm sở. Ngược lại với những quan điểm này, Nhất thiết nhất trí cho rằng quả báo bao gồm tất cả năm uẩn, nghĩa là, không chỉ tâm và các tâm sở mà còn cả sắc đi kèm (/sanh với) sắc (*cittānuvṛttaka-rūpa*) và các duyên tách rời khỏi tâm - sự chứng đắc vô niệm (*asaṃjñī-samāpatti*), sự đạt đến sự diệt độ (*nirodha-samāpatti*), tất cả những điều đạt được không khéo léo và những điều đạt được một cách khéo léo nhưng có sự

---

[51] *ISVm*, 106f.

[52] *AKB*, 89: *akuśalāḥ kuśalāsravāśca dharmā vipākahetuḥ | vipākadharmatvāt | kasmādavyākṛtā dharmāḥ vipākaṃ na nirvarttayanti | durbalatvāt | pūtibījavat | kasmānnānāsravāḥ | tṛṣṇānabhiṣyanditatvāt | anabhiṣyanitasārabījavat | apratisaṃyuktā hi kiṃ pratisaṃyuktaṃ vipākam abhinirvarttayeyuḥ* | Ngoài ra *cf. MVŚ*, 98b-c.

thoát ra (*kuśalasāsrava*), và những đặc tính đi kèm của các tướng có điều kiện (*saṃskṛta-lakṣaṇa*) - có thể tạo nên những nguyên nhân quả báo.[53]

Các sắc (*rūpa*) báo ứng là thân nghiệp và khẩu nghiệp - cả hai đều có tính thông tin (*vijñapti,* hữu biểu) và không có thông tin (*avijñapti,* vô biểu) (xem *phần dưới,* § 13.4). Sự đạt được vô niệm có thể tác động đến bất tương ưng (*asaṃjñika),* tức là nó có thể dẫn đến sự tồn tại trong cõi vô niệm. Tuy nhiên, năng lực sống (*jīvitendriya*), tính đồng nhất của nhóm (*nikāya-sabhāga*) và năm sắc căn liên quan trong đó không phải là quả báo của nó mà là quả báo của nghiệp trong thiền thứ tư. Tương tự như vậy, sự đạt đến sự chấm dứt có thể ảnh hưởng đến bốn uẩn của lãnh vực phi tưởng phi phi tưởng (*naivasaṃjñā-nāsaṃjñā-āyatana*) - ngoại trừ năng lực và tính đồng nhất của nhóm trong đó chỉ là nghiệp quả - như là quả báo của nó.[54] Sự tiếp thu có thể tạo ra những kết quả sau đây như là những quả báo: (a) sắc - các đối tượng thị giác, âm thanh, mùi, vị; (b) tư tưởng và tư tưởng đi kèm - ba loại cảm giác (dễ chịu, khó chịu, trung tính); (c) các điều kiện tách rời khỏi tư tưởng - sự tiếp thu và bốn đặc tính của các pháp hữu vi.[55]

"Quả báo - nguyên nhân" (*vipāka-hetu*) có thể được hiểu như một từ ghép sở hữu cách xác định (*tatpuruṣa*): *vipākasya hetuḥ,* theo đó, quả (*vipāka*) là kết quả của tiến trình *vi* - √*pac,* hoặc như một từ ghép mô tả (*karmadhāraya*): *vipāka eva hetuḥ*: chính quả báo là nguyên nhân, tức là quả (*vipāka*) là cái đã chín muồi (*vipacyate*).[56]

Theo các nhà *Vaibhāṣika*: *vi* ("khác") có nghĩa là *visadṛśa* ("không giống nhau") - quả (*vipāka*) là một *pāka* ("chín muồi") khác biệt với nguyên nhân của nó. Nhân của quả báo không bao giờ trung tính, trong khi kết quả của nó luôn luôn trung tính.[57] Tôn giả Saṃghabhadra giải thích rằng quả (*vipāka*) có thể ám chỉ nguyên nhân hoặc khía cạnh kết quả của quá trình trưởng thành:

> Cái được gọi là quả (*vipāka*) có thể ám chỉ sự chín muồi (*pāka*) tách biệt khỏi nguyên nhân hoặc khác biệt với nguyên

[53] *MVŚ*, 96a–c.
[54] Ngoài ra *cf. MVŚ*, 615a–b.
[55] *MVŚ*, 97a, 263c; về ý nghĩa của *savipāka,* xem *MVŚ*, 98c.
[56] *Ny,* 427b.
[57] *AKB*, 89; *MVŚ*, 264b, 741c, v.v..

> nhân - hai [giải thích] này liên quan đến kết quả [khía cạnh]. Hay đúng hơn, nó có thể ám chỉ sự thật là nghiệp đã được tạo, khi đạt đến giai đoạn đạt được kết quả, có thể chuyển hóa thành khả năng trưởng thành - điều này [giải thích] liên quan đến nguyên nhân [khía cạnh của quá trình].[58]

6.3.5. Nhân đồng hiện hữu (*sahabhū-hetu*)

Đây là một phạm trù nhân quả mới, được đổi mới của Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*). Như chúng ta sẽ thấy (§ 6.6 ff.), nó có tầm quan trọng trung tâm trong lý thuyết nhân quả của trường phái. Nó trở thành một công cụ học thuyết không thể thiếu cho lý thuyết Du-già tông (*Yogacāra*) chỉ về duy thức tính (*vijñaptimātratā*) (§ 6.5).

> ***MVŚ*:** Câu hỏi: Bản chất nội tại của nguyên nhân cùng tồn tại là gì? Trả lời: Tất cả các pháp hữu vi… Câu hỏi: Ý nghĩa của từ "cùng tồn tại" (*sahabhū*) là gì? Trả lời: "Đồng tồn tại" có nghĩa là [i] "không tách rời lẫn nhau (*avinā-bhāva*)", [ii] "chia sẻ cùng một kết quả", [iii] "tương hợp với nhau". Nguyên nhân cùng tồn tại này chắc chắn được tìm thấy trong ba thời kỳ và tạo ra hiệu quả mạnh mẽ (*puruṣakāra-phala*).[59]
>
> ***AKB*:** Các [nguyên nhân] cùng tồn tại là những [nguyên nhân] có tác động qua lại [có tính chất][60]… Ví dụ: bốn nguyên tố phổ quát cùng tồn tại [các nguyên nhân] lẫn nhau. Tương tự như vậy, tư tưởng và các pháp là các tâm đồng hành (*cittānuvarttin*); [bốn] đặc tính của pháp hữu vi và đặc tính (*lakṣya*) [pháp hữu vi] cũng vậy. Theo cách này, toàn bộ những điều kiện có điều kiện, có thể áp dụng được (tức là nơi có được mối quan hệ nhân quả lẫn nhau) là những nguyên nhân cùng tồn tại. (Vasubandhu nhấn mạnh thêm:) Người ta nói thêm rằng không có tác dụng lẫn nhau, pháp là nguyên nhân cùng tồn tại của các đặc tính phụ của nó (*anulakṣaṇa*) chứ không phải ngược lại… [Trường hợp nguyên nhân cùng tồn tại] giống như việc giữ nguyên tư thế của ba cây gậy nhờ sức mạnh/ hỗ trợ lẫn nhau của chúng - điều này thiết lập mối quan

[58] *Ny*, 427b. *Cf. AKB*, 25.

[59] *MVŚ*, 85b.

[60] Trong bản dịch của Huyền Trang về cả *AKB* (*T*.29, 30b) và *Ny*, từ *puruṣakāraphala* được tìm thấy. Bản dịch của Paramārtha (*T*.29, 188b) đồng ý với tiếng Phạn vốn chỉ có *phala*.

hệ nhân quả (*hetuphalabhāva*) của những cái cùng tồn tại.[61]

Ny: Những [nguyên nhân] cùng tồn tại là những nguyên nhân có tính hỗ tương rắn rỏi các kết quả, do thực tế là chúng có thể phát sinh nhờ vào sự hỗ trợ lẫn nhau… Ví dụ: bốn đại nguyên tố là nguyên nhân cùng tồn tại lẫn nhau… vì chỉ khi bốn loại đại nguyên tố khác nhau tập hợp lại với nhau thì chúng mới có hiệu quả trong việc tạo ra vật chất dẫn xuất (*upādāya rūpa*); tư tưởng và pháp cũng là những thứ đồng hành với tư tưởng; [bốn] đặc tính của pháp hữu vi và đặc tính [pháp hữu vi] cũng vậy. Theo cách này, toàn bộ các điều kiện có điều kiện, khi có thể áp dụng được (tức là khi có được mối quan hệ nhân quả hỗ tương) đều là những nguyên nhân cùng tồn tại. (Những từ in nghiêng cũng là những từ có trong *AKB*).

Ở đây, phạm vi đặc tính của các nguyên nhân [như được mô tả bởi Thế Thân] là quá hẹp - tư tưởng đi kèm và đặc tính [của các điều kiện] trong mỗi trường hợp nên được đề cập như những nguyên nhân cùng tồn tại giữa chúng. Như vậy, lẽ ra ngài không nên nói rằng chỉ những gì là kết quả tương hỗ của một nguyên nhân khác là nguyên nhân cùng tồn tại. Pháp và các đặc tính phụ của nó không phải là kết quả tương hỗ, *yetitisa* [cùng tồn tại-] nguyên nhân của cái sau [mặc dù cái sau không phải là nguyên nhân cùng tồn tại của nó]… Vì thế, những đặc tính [của nguyên nhân này] nên được giải thích như sau: Những pháp hữu vi có cùng tác dụng có thể [cũng] được coi là những nguyên nhân tồn tại; không có lỗi [khi giải thích như vậy], như đã được giải thích trong các luận căn bản (*mūla-śāstra*)…[62]

***Avatāra*:** các pháp hữu vi là kết quả của nhau hoặc cùng nhau tạo ra một kết quả chung được gọi là các nguyên nhân đồng hiện hữu.[63]

---

[61] *AKB*, 83–85: *sahabhūr ye mithaḥphalāḥ | …yathā … catvāri mahābhūtāny Anyonyaṃ sahabhūhetuḥ | cittaṃ cittānuvarttināṃ dharmāṇāṃ te'pi tasya | saṃskṛtalakṣaṇāni lakṣyasya so'pi teṣām | evaṃ kṛtvā sarvameva saṃskṛtaṃ sahabhūhetur yathāyogam | vināpi cānyonyaphalatvena dharmo'nulakṣaṇānāṃ sahabhūhetur na tāni tasyety upasaṃkhyātavyam … tridaṇḍānyonyabalāvasthānavat … sahabhuvāṃ hetuphalabhāvaḥ sidhyati ||*

[62] *Ny,* 417c.

[63] *Entrance,* 121, § 5x.1.2.

6.3.6. Nhân liên đới (*saṃprayuktaka-hetu*)

Nguyên nhân này liên quan đến phạm vi của tâm - tâm sở. Về cơ bản, nó có thể được coi là một tập hợp con của nguyên nhân cùng tồn tại.

> ***MVŚ*:** Hỏi: Nhân duyên là gì? Trả lời: pháp là tâm và tâm sở… Hỏi: Tại sao tư tưởng và các tâm sở của tư tưởng lại kết hợp với nhau? Đáp: Bởi vì chúng là nhân tương hỗ, sinh khởi bởi sức mạnh tương hỗ của chúng, tương ứng, tương duyên, nuôi dưỡng lẫn nhau, tăng cường lẫn nhau, phụ thuộc lẫn nhau. Điều này giống như hai bó rơm giữ nguyên vị trí nhờ sự phụ thuộc lẫn nhau. [Tương tự như vậy] khi kết hợp nhiều sợi dây lại, có thể kéo được một khúc gỗ lớn; và nhiều người có thể cùng nhau vượt qua sông lớn. Bởi vì các pháp hữu vi có bản chất yếu ớt nên chúng chỉ có thể hoàn thành các hoạt động của mình thông qua sự phụ thuộc lẫn nhau. Nếu chúng ta hỏi cảm giác: "Không có ý tưởng, liệu bạn [một mình] có thể cảm nhận/ trải nghiệm một đối tượng không?" Câu trả lời sẽ là: "Không." Những câu hỏi tương tự [và câu trả lời] áp dụng cho những suy nghĩ khác và những suy nghĩ đồng thời.[64]
>
> ***AKB*:** Ý nghĩ và các tâm sở ý nghĩ có cơ sở hỗ trợ giống nhau là những nguyên nhân liên kết với nhau… do đó, cơ sở hỗ trợ của ý thức thị giác, tức là khả năng thị giác của một thời điểm nhất định, cũng chính là cơ sở hỗ trợ của [suy nghĩ - các đồng sinh, tức là] cảm giác, v.v., kết hợp với nó…[65]
>
> ***Ny:*** Nguyên nhân [kết hợp] này được thiết lập bởi vì tư tưởng và tư tưởng đồng sinh, được kết hợp, hoàn thành cùng một hành động bằng cách nắm bắt cùng một đối tượng.[66]
>
> ***Avatāra*:** Tâm và các tâm sở tương ưng với nhau và nắm bắt một đối tượng chung được gọi là các nguyên nhân dính liền.[67]

---

[64] *MVŚ*, 80a–b.

[65] *AKB*, 88: *saṃāna āśrayo yeṣāṃ te cittacaittāḥ Anyonyaṃ saṃprayuktaka hetuḥ | … tadyathā ya eva cakṣurindriyakṣaṇaś cakṣurvijñānasyāśrayaḥ sa eva tatsaṃprayuktānāṃ vedanādīnām eva …* ||

[66] *Như trên,* 416c.

[67] *Entrance,* 121.

6.3.6.1. Sự khác biệt giữa nguyên nhân dính liền và nguyên nhân cùng tồn tại

> ***MVŚ*:** Câu hỏi: Sự khác biệt giữa các nguyên nhân kết hợp và các nguyên nhân cùng tồn tại là gì? Có người nói rằng không có sự khác biệt, vì trong một khoảnh khắc [và giống nhau], cảm giác và ý tưởng, v.v., đều là hai loại nguyên nhân. Do đó, về vấn đề này, người ta nên nói như sau: bất cứ nguyên nhân nào kết hợp cũng là những nguyên nhân cùng tồn tại. Một nguyên nhân cùng tồn tại tồn tại nhưng không phải là nguyên nhân dính liền, tức là, các nguyên nhân đồng tồn tại rời rạc.

Do đó, có sự khác biệt giữa hai nguyên nhân… [Sự khác biệt của chúng]: các nguyên nhân dính liền có ý nghĩa đồng hành; những nguyên nhân cùng tồn tại có ý nghĩa về việc có một quả chung. Đầu tiên có nghĩa là có cùng cơ sở hỗ trợ, phương thức hiểu và đối tượng giống nhau. Thứ hai có nghĩa là có cùng sự sinh khởi (*jāti*), suy hoại (*jarā*), thời gian trụ (*sthiti*), vô thường (*anityatā*), kết quả, lưu xuất và quả báo. Việc đầu tiên giống như việc cầm một cây gậy; việc thứ hai giống như thực hiện một hành động khi đã cầm cây gậy. Thứ nhất giống như [một nhóm người] cùng nắm tay nhau; thứ hai giống như người đi ngang qua đã nắm tay nhau. Thứ nhất có nghĩa là hòa hợp lẫn nhau; thứ hai có nghĩa là không rời xa nhau.[68]

> ***AKB*:** Dù là nguyên nhân dính liền cũng là một nguyên nhân tồn tại. Theo nghĩa nào thì nó là một nguyên nhân cùng tồn tại và theo nghĩa nào là nguyên nhân dính liền? *Itisaco* - tồn tại là nguyên nhân theo nghĩa là các tác động tương hỗ, giống như trường hợp một người buôn bán đi qua một con đường nhờ sức mạnh chung của họ. Nó là một nguyên nhân liên kết trong ý nghĩa của sự kết hợp trong năm yếu tố bình đẳng,[69] giống như trường hợp chính những thương gia này tham gia

---

[68] *MVŚ*, 88b.

[69] Năm phẩm chất giống nhau (*pañcadhā samatā*) - cho các thành phần tinh thần được cho là sự kết hợp - là: 1. chúng phải được hỗ trợ bởi cùng một giác quan (*āśraya-samatā*); 2. chúng phải lấy cùng một đối tượng (*ālambana-samatā*); 3. chúng phải có cùng một phương thức hoạt động (*ākāra-samatā*); 4. chúng phải đồng thời (*kāla-samatā*); 5. trong mỗi trường hợp chúng là một chất đơn lẻ (*dravya-samatā*): trong một *tâm* gắn liền với một cảm giác (*vedanā*), một tri giác (*saṃjñā*), v.v. (*cf. AKB*, 62; cũng *cf. Entrance,* 81 và ghi chú 301).

vào các hoạt động ăn uống giống nhau, v.v.; dù thiếu một cái cũng không dính liền với nhau.[70]

***Ny*:** Sự khác biệt giữa hai nguyên nhân này là gì, tức là cái cùng tồn tại và cái dính liền? Trước hết, các pháp là những nguyên nhân kết hợp cũng là những nguyên nhân cùng tồn tại. Có những pháp là những nguyên nhân cùng tồn tại nhưng không phải là những nguyên nhân gắn liền - tức là [suy nghĩ-] vật chất đi kèm; *jāti,* v.v.; các nguyên tố phổ quát. Nếu một nguyên nhân kết hợp cũng là một nguyên nhân cùng tồn tại thì trong trường hợp này, sự khác biệt là gì không đáng kể giữa hai nguyên nhân này? Không phải trường hợp các nguyên nhân kết hợp không khác với các nguyên nhân cùng tồn tại, vì hai nguyên nhân này khác nhau về tầm quan trọng của chúng. Tuy nhiên, trong trường hợp một và cùng pháp là nguyên nhân kết hợp cũng như một nguyên nhân cùng tồn tại, đây là sự khác biệt không đáng kể: nguyên nhân liên quan biểu thị "không tách rời nhau"; nguyên nhân cùng tồn tại biểu thị "có cùng một loại quả".

Lại nữa, có cùng sự sản sinh (*jāti*), thời gian (*sthiti*), v.v., do sức mạnh hỗ tương - các nguyên nhân cùng tồn tại; nắm bắt cùng một đối tượng bằng đức tính của sức mạnh lẫn nhau - các nguyên nhân gắn liền với nhau, hỗ trợ lẫn nhau, cùng nhau vượt qua con đường đầy rủi ro.Vì ý nghĩa của năm bình đẳng, nguyên nhân gắn liền được thiết lập; điều này giống như những người bạn buôn có cùng trải nghiệm, cùng hoạt động ăn uống, v.v.. Ở đây, họ không dính liền ngay cả khi thiếu một người, và do đó thực tế là họ có nhau là nguyên nhân được thiết lập phổ biến.[71]

***Avatāra*:** Sự khác biệt giữa nguyên nhân liên kết và nguyên nhân cùng tồn tại [có thể được minh họa] bằng ví dụ về một đoàn thương gia: các thương gia, bằng cách cung cấp sự hỗ trợ lẫn nhau cho người khác, có thể đi qua đường lớn - đây là

---

[70] *AKB,* 88: *yaḥ saṃprayuktakahetuḥ sahabhūheturapi saḥ | atha kenārthena sahabhūhetuḥkenasaṃprayuktakahetuḥ |*

Anyonyaphalārthenasahabhūhetuḥ | sahasārthikānyonyabalamārgaprayoṇ(g) avat | pañcabhiḥsamatābhiḥsaṃprayoārthenasaṃprayuktakahetuḥ | teṣām eva sārthikānāṃ samānānnapānādiparibhogakriyāprayogavat | ekenāpi hi vinā sarveṇa na saṃprayujyante ||

[71] *Ny,* 425c.

nguyên nhân tồn tại. Họ tiêu thụ cùng một loại thức ăn và đồ uống - đây là nguyên nhân dính liền.[72]

6.4. SỰ BẢO VỆ CỦA TÔN GIẢ SAṂGHABHADRA VỀ NHÂN QUẢ ĐỒNG THỜI

Trong tất cả sáu nguyên nhân, nguyên nhân cùng tồn tại là nguyên nhân gây tranh cãi nhất. Trường hợp nguyên nhân cùng tồn tại này là quan hệ nhân quả cùng tồn tại, minh họa tốt nhất cho điều chúng ta có thể gọi, thuật ngữ tiếng Anh hay hơn, "nhân quả đồng thời" (xem bên dưới, § 6.7.1, 6.7.2).

Tôn giả Saṃghabhadra bảo vệ rất lâu dài học thuyết về nhân quả đồng thời, như được trình bày bởi nguyên nhân này, chống lại Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*),[73] đưa ra một giải thích rõ ràng hơn so với những giải thích được tìm thấy trong các văn bản trước đó. Một ví dụ bổ sung về ngọn đèn liên quan đến ánh sáng của nó cũng được đưa ra để minh họa cho loại này.[74] Ông bắt đầu lập luận của mình bằng việc xem xét bản chất của nhân quả, viện dẫn lời tuyên bố ngắn gọn của đức Phật về nguyên tắc điều kiện:

> Cái này tồn tại, cái kia tồn tại. Từ sự sinh khởi của cái này, cái kia sinh khởi (*asmin satī'daṃ bhavati | asyo'tpādād idam utpadyate*).

Samghabhadra giải thích:

> Ngược lại với điều này là không hiện hữu, không sinh khởi. Đây là đặc điểm chung của nhân quả. Trong [câu nói của đức Phật ở trên], [câu] đầu tiên minh họa trường hợp câu sanh (*sahaja, sahajāta*) nguyên nhân; điều thứ hai minh họa thêm về nguyên nhân đã phát sinh trước đó (*agraja, pūrvaja*).

---

[72] *Entrance,* 121.

[73] *Ny,* 417c–421c.

[74] Chúng tôi đã thảo luận về vấn đề tranh luận Nyin chi tiết "Học thuyết Nhất thiết hữu bộ nhân quả đồng thời" (Numata Yehan *Bài giảng về Tư tưởng Phật giáo,* Đại học Calgary, 2000. Sau đó, bài giảng này cũng được xuất bản trên Tạp chí Nghiên cứu Phật giáo, tập I, Colombo, 2003, 17ff.). Trong bài giảng này, chúng tôi đã đưa ra chi tiết bác bỏ của Kenneth K. Tanaka khẳng định rằng *sahabhū-hetu* không phải là trường hợp nhân quả và rằng nó "không chịu trách nhiệm cho việc tạo ra các pháp" (*xem* Kenneth K. Tanaka, "Mối quan hệ đồng thời (*Sahabhū-hetu*): Một nghiên cứu về Lý thuyết nhân quả của Phật giáo", trong *Tạp chí* của *Hiệp hội Nghiên cứu Phật giáo Quốc tế,* tập 8, số 1, 91–111).

Khi nhấn mạnh rằng nguyên nhân cùng tồn tại cũng nên bao gồm ý nghĩa của "chia sẻ cùng một tác dụng" bên cạnh ý nghĩa của "tác dụng tương hỗ", Tôn giả Saṃghabhadra thực sự đã không làm gì hơn ngoài việc tuân thủ trật tự với *MVŚ* chính thống. (Tham khảo *ý nghĩa thứ 2* trong § 6.3.5). *Luận Nhập A-tỳ-đạt-ma* (*Abhidharmāvatāra*) của Skandhila là một tác phẩm khác của phái Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika/ Sarvāstivāda)* sau *AKB*, cũng đề cập đến hai cái này ý nghĩa rõ ràng:

> Pháp hữu vi là những quả của cái khác hoặc cùng nhau tạo ra một quả chung được đặt tên là những nguyên nhân cùng tồn tại - ví dụ, các nguyên tố phổ quát; [các pháp có điều kiện được] đặc trưng và [bốn] đặc tính hữu vi; ý nghĩ và những ý nghĩ đi kèm. Đây là [trong mỗi trường hợp những nguyên nhân cùng tồn tại] cho nhau.[75]

Tôn giả Saṃghabhadra còn nói rõ thêm rằng trên thực tế chỉ có ba tình huống mà quan hệ nhân quả đồng thời như vậy đạt được:

> Chúng tôi không thừa nhận rằng mối quan hệ nhân quả đạt được một cách hỗ tương trong mọi trường hợp đồng sanh: … Nó chỉ đạt được [i] trong số những gì có cùng kết quả; hoặc [ii] là những kết quả tương hỗ; hoặc [iii] nhờ sức mạnh của điều này, pháp đó có thể phát sinh. [Pháp] đồng sanh như vậy có mối quan hệ nhân quả, [tức là các nguyên nhân cùng tồn tại].[76]

Trường hợp thứ ba phù hợp với định nghĩa về hiệu ứng vi tính - kết quả tương ứng với nguyên nhân tồn tại (xem *phần dưới,* § 7.3.2.1). Nói chung hơn:

> …bất cứ điều gì tất yếu đồng sinh, đều nhất thiết gây ra cái này cho cái khác… mặc dù [các pháp] có thể có cùng nguyên nhân sinh khởi, nhưng những nguyên nhân không tương hỗ với nhau không nhất thiết phải sinh khởi cùng nhau. [Ngược lại,] những gì nhất thiết phải sinh khởi với nhau là nguyên nhân hỗ tương [thực hiện chức năng nhân quả của chúng vào thời điểm chúng phát sinh]. Theo đó, các nguyên nhân đồng

[75] *Cf. Entrance,* 121.
[76] *Ny,* 419c.

> hiện (bao gồm các nguyên nhân cùng tồn tại và liên đới) được thiết lập một cách phổ biến.[77]

Mệnh đề này có thể được xem là tương ứng với ý nghĩa về tính bất khả phân tất yếu của các pháp vốn là những nguyên nhân cùng tồn tại qua lại được đưa ra trong *MVŚ* (*supra,* § 6.3.5). Tiêu chí này, được các nhà logic học cổ đại nói là đại diện cho nguyên tắc lý luận quy nạp, cũng được Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika*) trong *AKB* viện dẫn trong cuộc tranh chấp của họ với Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*):

> Vì, theo các nhà Logic, đây là đặc điểm của [mối quan hệ] nhân quả: Khi tồn tại hoặc không tồn tại, nhất thiết tồn tại hoặc không tồn tại; thì A là nhân và B là kết quả (*etad dhi hetuhetumato lakṣaṇam ācakṣate haitukāḥ | yasya bhāvābhāvayoḥ yasya bhāvābhāvau niyamataḥ sa hetur itaro hetumān iti |*). Bây giờ trong trường hợp các pháp cùng tồn tại, khi một tồn tại, tất cả đều tồn tại; khi một cái không tồn tại thì tất cả đều không tồn tại. Vì vậy, chúng là mối quan hệ nhân quả lẫn nhau.[78]

6.5. GIẢI THÍCH TRONG HỆ THỐNG DU-GIÀ TÔNG (*YOGĀCĀRA*)

Thật thú vị khi lưu ý rằng trong khi Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) - một trong những người đi trước của Du-già tông (*Yogācāra)* Đại thừa - kịch liệt bác bỏ học thuyết Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika)* của các nguyên nhân tồn tại thì Du-già tông (*Yogācāra)* tiếp nhận cùng với tập hợp con của nó, nguyên nhân gắn liền, không do dự (xem bên dưới, § 6.7.2). Do đó, *A-tỳ-đạt-ma* (*Abhidharma*) của *Asaṅga* (theo truyền thống là anh trai của tác giả của *AKB*) bao gồm khái niệm duyên (*pratyaya*) có chức năng hỗ trợ/ đồng hành (*sahāyataḥ*) và hành động chung (*saṃpratpattitaḥ*):[79]

> [C*ác* duyên (*pratyaya*)] bằng lý do của sự đồng hành như thế nào? Những pháp khởi lên cùng tồn tại (*sahābhāvena*) không thiếu bất kỳ một trong chúng (*nānyatamavaikalyena*), chẳng hạn như các nguyên tố (*bhūta*) và những pháp bắt nguồn từ các nguyên tố (*bhautika*). Chúng như thế nào bởi lý do của

[77] *Ny,* 420b.
[78] *AKB*, 84.
[79] *Abhidharma-samuccaya,* biên tập. Pradhan, P (*Santiniketan*, 1950), 28 f.

> hành động chung? Những pháp đó cùng tồn tại, cùng nhau hành động (*saṃpratipadyante*) trên đối tượng.

Sthiramati[80] nhận xét như sau:

> Bốn đại và sắc (*rūpa*), v.v., bắt nguồn từ các đại, tồn tại ở những nơi có thể, nhưng không nhất thiết phải có trong mọi tập hợp. Như vậy, nơi nào [một tập đoàn như vậy] tồn tại, nó phát sinh như một tổng thể mà không có [các thành viên] tách rời nhau. Do sự cần thiết của sự đồng hành, nguyên nhân cùng tồn tại được thiết lập. Việc đề cập đến các Yếu tố và những yếu tố bắt nguồn từ các Yếu tố chỉ được hiểu là một ví dụ đơn thuần; tư tưởng và các tâm sở của tư tưởng [cũng được xếp vào loại này] vì tính tất yếu của tính bất khả phân ly hỗ tương của chúng.
>
> [**Hỏi:**] Nếu vậy thì không nên có sự thiết lập riêng biệt của nhân kết hợp vì tư tưởng và các tâm sở đều được bao gồm trong các nhân đồng hiện hữu.
>
> [**Trả lời:**] Mặc dù điều này là như vậy, tuy nhiên [nó được thiết lập riêng biệt] dựa trên ý nghĩa khác nhau: Những pháp đó là đối tượng hành động [nhất thiết] không cùng tồn tại và không thiếu bất kỳ thành phần nào được thiết lập như những nguyên nhân gắn liền bởi lý do hành động chung của chúng - không chỉ đơn thuần là sự giải thích về sự cùng tồn tại của chúng - như trường hợp của ý nghĩ và ý nghĩ đi kèm.

Trong **Mahāyāna-saṃgraha,* Asaṅga giải thích thức kho tàng (*ālaya-vijñāna*) và hạt giống (*bīja*) tồn tại lẫn nhau trong mối quan hệ nhân quả đồng thời, đưa ra các ví dụ giống như Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika)*.[81] Đối với Du-già tông (*Yogācāra),* nhân quả đồng thời là nhân quả theo đúng nghĩa:

> Thức kho tàng (*Alaya-vijñāna*) và những pháp ô nhiễm đó đồng thời là nguyên nhân gây ra lẫn nhau. Làm thế nào có thể quan sát được [một nguyên nhân đồng thời như vậy]? Điều này giống như sự đồng thời phát sinh của ngọn lửa và sự đốt cháy

[80] *Abhidharma-samuccaya, -bhāṣya,* ed. Tatia, N (Patna, 1976), 37. Theo truyền thống Tây Tạng (*Tāranātha*), Sthiramati nghiên cứu cả *abhidharmakośabhāṣya* và *abhidharma-samuccaya* dưới thời Vasubandhu.

[81] *T.*1594, 134c.

> của bấc đèn được [gây ra] lẫn nhau. Cũng giống như bó sậy, hỗ trợ lẫn nhau, đồng thời đứng lên mà không bị đổ. Nguyên tắc nhân - quả lẫn nhau ở đây cũng được hiểu tương tự.
>
> Giống như thức kho tàng (*Alaya-vijñāna*) đóng vai trò là nguyên nhân của các pháp ô nhiễm, các pháp ô nhiễm đó cũng đóng vai trò là nguyên nhân của thức kho tàng (*Alaya-vijñāna*). Chỉ trên cơ sở [nhân quả đồng thời] như vậy mà các duyên nhân (*hetupratyaya*) được thiết lập, vì [ngoài điều này], các duyên nhân (*hetupratyaya*) khác không được nhận biết (*na upalabhyante*).

Trong các Sớ giải của họ ở đoạn trên, cả *Vasubandhu*[82] và *Asvabhāva*[83] đều tuyên bố rõ ràng rằng nhân quả đồng thời này đề cập đến nguyên nhân cùng tồn tại. Trong phiên bản tiếng Trung của *Luận Thành duy thức* (*Vijñaptimātratāsiddhi),*[84] Dharmapāla cũng trích dẫn đoạn văn tương tự để ủng hộ quan điểm của ông rằng cũng có những hạt giống (*bīja*) mới được sinh ra bởi sự tỏa hương (*vāsanā*) lặp đi lặp lại của pháp thực sự. Cùng một văn bản,[85] lại sử dụng cùng những lối so sánh, nhận xét thêm:

> Nước hoa sinh ra hạt giống (*bīja*); hạt giống (*bīja*) làm phát sinh sự biểu hiện (*samudācāra*), [cụ thể là pháp thực sự] - trong cách thức rằng nguyên nhân đồng tồn tại tạo ra *quả vi quả*. Hai loại [các tiến trình nhân quả] này tạo thành nhân quả (*hetu-pratyayatā*). Ngoài những điều này, các pháp khác không phải là điều kiện qua nhân (*hetu-pratyaya*): Nếu chúng được gọi là điều kiện qua nhân (*hetu-pratyaya*), người ta nên hiểu chúng như những cách diễn đạt ẩn dụ.

6.6. TÓM TẮT KHÁI NIỆM VỀ NGUYÊN NHÂN CÙNG TỒN TẠI ĐƯỢC ĐƯA RA TỪ NHIỀU NGUỒN KHÁC NHAU

Các định nghĩa và ví dụ được đưa ra trong các nguồn trên (§ 6.3.5 – 6.3.6.1) không phải lúc nào cũng hoàn toàn khác biệt. Một

---

[82] *T.*1597, 328b.

[83] *T.*1598, 388b.

[84] *T.*1585, 8c.

[85] *Như trên.,* 10a7–10: 能熏生種，種起現行；如俱有因得士用果. 種子前後，自類相生；如同類因引等流果. 此二於果，是因緣性. 除此，餘法皆非因緣. 設名因緣，應知假說.

ít nhiều giống nhau, và đôi khi những gì một nguồn đưa ra làm ví dụ về nguyên nhân cùng tồn tại, một nguồn khác sẽ bao gồm nguyên nhân gắn liền. Sự đa dạng trong những mô tả này cho thấy rằng đã có một nỗ lực trong phần của các nhà Nhất thiết hữu bộ để tích hợp nhiều cách giải thích khác nhau được truyền lại trong truyền thống của họ theo thời gian.

Mặt khác, những định nghĩa gần như giống hệt nhau được thấy trong nhiều trường hợp, từ các nguồn trải dài qua nhiều thế kỷ (từ *MVŚ* đến *Ny*), cũng chỉ ra rằng các khái niệm về các nguyên nhân cùng tồn tại và gắn liền phải được mô tả và hiểu khá rõ ràng trong truyền thống của chúng. Chúng ta có thể phân loại một cách rộng rãi các định nghĩa hoặc mô tả này về đặc điểm cơ bản của các nguyên nhân cùng tồn tại/ liên kết thành ba:

(1) Trong ý nghĩa các pháp *đồng sanh* là những nguyên nhân hỗ tương, những kết quả tương hỗ,[86] tác động lẫn nhau, phát sinh nhờ sức mạnh hỗ tương, tất yếu đồng sinh, v.v.. Sự tồn tại của cái này nhất thiết phải phụ thuộc vào cái kia.

(2) Theo nghĩa là các pháp đồng sanh phụ thuộc lẫn nhau và được phối hợp và tăng cường một cách thích hợp để tạo ra một kết quả chung hoặc thành tựu nhân quả chung đồng thời với chúng.

(3) Theo nghĩa là giữa hai pháp đồng sanh, pháp nhất thiết sinh khởi nhờ sức mạnh của pháp kia. Các pháp đồng sinh nhất thiết có chức năng như những nguyên nhân cùng tồn tại vào thời điểm pháp sinh khởi, tức là trong thời kỳ tương lai. Như vậy, "tất cả các pháp hữu vi đều có sự sinh khởi (*jāti*) [-thực hiện chức năng của nó vào thời điểm pháp sinh khởi], v.v., như những nguyên nhân cùng tồn tại của chúng".[87]

Hai giác quan trước đây có thể được cho là cụ thể hơn đối với loại nhân quả này, được chứng thực trong tất cả các nguồn mà chúng tôi đã xem xét. Ý nghĩa thứ ba, một ý nghĩa tổng quát hơn, được Tôn giả Saṃghabhadra suy luận một cách hợp lý và làm rõ ràng.

---

[86] *AKB*, 96; cũng xem *Vy*, 225.

[87] *MVŚ*, 82a–82b.

Các hành giả Du-già tông (*Yogācāra)* kế thừa học thuyết về nhân quả đồng thời, nhưng vẫn giữ quan điểm "hiện tại chỉ tồn tại" - đối lập với sự tồn tại ba thời gian - họ phải quy định hoạt động của nguyên lý nhân quả này dành riêng cho thời kỳ hiện tại.

6.7. TẦM QUAN TRỌNG VỀ MẶT HỌC THUYẾT CỦA NGUYÊN NHÂN CÙNG TỒN TẠI ĐỐI VỚI NHẤT THIẾT HỮU BỘ

6.7.1. Nguyên nhân đồng hiện hữu và chủ nghĩa hiện thực Nhất thiết hữu bộ

Học thuyết về nhân quả đồng thời hỗ trợ cho học thuyết Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) về nhận thức trực tiếp, đến lượt nó, lại củng cố học thuyết về chủ nghĩa hiện thực đa nguyên của họ. Điều này trái ngược với lý thuyết Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) về nhận thức gián tiếp vốn đóng góp một cách quan trọng vào lý thuyết Yoga lý tưởng về duy thức (*vijñaptimātratā*).

Mặc dù thực tế rằng Thế Thân có vẻ hoàn toàn ủng hộ nhiều quan điểm Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) được trình bày trong *AKB* của ông, nhưng khi thảo luận về pháp tâm - tâm sở có liên quan, ông ấy thường tuân theo cách trình bày Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika)* với rất ít sự bác bỏ. Đặc biệt, chúng ta có thể nhận thấy không có sự phản đối nào đối với học thuyết về sự sinh khởi đồng thời của các tâm này. Tôn giả Saṃghabhadra cũng tuyên bố rằng Vasubandhu đã chỉ ra rằng không có sự phản kháng nào đối với học thuyết nhân đồng thời (*sahabhū-hetu)*:

> Học thuyết về nhân đồng thời (*sahabhū-hetu)* đã được thiết lập trước đó. Về vấn đề đó, Sutrakāra (*Vasubandhu*) đã không từ chối thừa nhận nó.[88]

Đối với những người theo thuyết Nhất thiết hữu bộ, người ta có thể hoàn toàn chắc chắn về sự tồn tại của các vật thể bên ngoài bởi vì năm giác quan của chúng ta trực tiếp nhận biết chúng. Như vậy, trong một khoảnh khắc của nhận thức thị giác, khả năng thị giác, đối tượng và nhãn thức tương ứng đều phát sinh đồng thời. Cả ba chức năng này đều là những nguyên nhân cùng tồn tại. Trên thực tế, đây là một trong những lập luận của Tôn giả Saṃghabhadra về nguyên nhân tồn tại:

---

[88] *Ny,* 496a 28–29.

> Nó mâu thuẫn với nguyên tắc "đồng phát sinh có điều kiện" [cho rằng không có nguyên nhân đồng sinh]. Vì thế *kinh* nói, "Do nhãn căn và đối tượng thị giác tạo điều kiện, nhãn thức phát sinh." [Nếu nhãn căn, đối tượng thị giác và nhãn thức không đồng thời] thì nhãn quyền và đối tượng thị giác được tạo ra trong khoảnh khắc trước đó không phải là nền tảng hỗ trợ và đối tượng tri giác, [tương ứng,] cho nhãn thức của khoảnh khắc tiếp theo, vì [trong trường hợp đó, cái sau] tồn tại và [cái trước] không tồn tại. Người ta không thể gọi một cái không tồn tại tuyệt đối (*atyantābhāva*) là một đối tượng nhận thức nền tảng hỗ trợ. Điều tương tự cũng có thể áp dụng ở đây: Vào thời điểm nhãn thức phát sinh, khả năng thị giác và đối tượng thị giác đã ngừng hoạt động.
>
> Điều này có nghĩa là nếu không có bất kỳ điều kiện hỗ trợ nào, nhãn thức sẽ tự nó phát sinh! Điều này là do thực tế là các pháp không tồn tại không thể đóng vai trò là nền tảng hỗ trợ, và nhãn thức đó chỉ có thể lấy một đối tượng hiện tại. Nếu nhãn căn, đối tượng thị giác và nhãn thức không sinh khởi đồng thời, điều đó sẽ dẫn đến rằng nhãn quyền và đối tượng thị giác không đóng vai trò là điều kiện cho nhãn thức. Hoặc khả năng thính giác và âm thanh, v.v., cũng sẽ đóng vai trò là những điều kiện cho ý thức thị giác, đều không liên quan đến thị giác.[89]

Nhưng quan trọng hơn, học thuyết này không thể thiếu trong luận điểm cơ bản về tất cả pháp hiện hữu (*sarvāstitva)*. Trong bốn lập luận chính được đưa ra cho luận điểm - (a) *uktatvāt,* (b) *dvayāt,* (c) *sadviṣayāt* (hữu cảnh*),* (d) *phalāt* (quả)[90] - luận cứ đầu tiên chỉ đơn giản là một suy luận từ việc đức Phật đề cập đến các đối tượng trong quá khứ và tương lai. (c) Và (d) là hai lập luận duy nhất (*yuktitaḥ*), và (b) về cơ bản có cùng một sức căng (c), được hỗ trợ bởi lời tuyên bố của đức Phật. (c) Lập luận rằng vì đối tượng của bất kỳ nhận thức nào phải tồn tại, nên thực tế là tâm trí có thể nghĩ về các đối tượng trong quá khứ và tương lai sau đó chứng minh tính thực tế/ sự tồn tại của pháp quá khứ và tương lai. (d) Lập luận rằng

[89] *Như trên,* 420c–421a.

[90] *AKB,* 295 f.; cũng *xem. trên,* § 3.3.1.

các pháp trong quá khứ phải tồn tại vì nghiệp quá khứ có hiệu quả tạo ra một quả (*vipāka)* hiện tại.

Bây giờ cần lưu ý rằng hai lập luận logic này không thể đứng vững được trừ khi có quan hệ nhân quả đồng thời - theo nghĩa là nguyên nhân và kết quả phải tồn tại cùng một lúc - được minh họa bởi nhân đồng thời (*sahabhū-hetu*) được thừa nhận: Cả hai đều yêu cầu nguyên nhân và kết quả tồn tại đồng thời. Nhưng cần lưu ý rằng, trong Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*), "tồn tại đồng thời" không nhất thiết có nghĩa là "phát sinh đồng thời". Đồng thời = cùng tồn tại (*saha-bhū*) trong thời điểm hiện tại - chúng ta có trường hợp nhân đồng thời (*sahabhū-hetu*) (xem § 6.7.2).

6.7.2. Nguyên nhân cùng tồn tại là mô hình hợp lệ duy nhất cho quan hệ nhân quả

Trong lập luận của Tôn giả Saṃghabhadra ở trên, cơ quan thị giác và đối tượng (nguyên nhân) phải đồng sanh với nhận thức thị giác (kết quả). Nguyên nhân không tồn tại không thể có hiệu quả. Trong trường hợp này, tất cả ba đều phải tồn tại ở thời điểm hiện tại.

Nói chung, nếu *A* gây ra *B* thì cả *A* và *B* đều phải tồn tại ở cùng một trường hợp thời gian - mặc dù chúng có thể thuộc về những khoảng thời gian khác nhau đối với khung tham chiếu thời gian của chính chúng. Đó là: *A* có thể là quá khứ, hiện tại hoặc tương lai, và *B* cũng có thể là hiện tại hoặc tương lai - nhưng chúng phải cùng tồn tại, mặc dù không nhất thiết phải đồng hiện. Mượn thuật ngữ của Tôn giả Dharmatrāta, cả hai đều tồn tại, nhưng không nhất thiết phải có cùng một "phương thức tồn tại" (*bhāva*); hoặc trong thuật ngữ của Ghoṣaka, chúng không nhất thiết phải có "đặc điểm thời gian" giống nhau (*xem* § 5.2). Khi *A* và *B* nhất thiết đồng sinh, tức là cả hai đều tồn tại ở cùng thời điểm hiện tại, chúng ta có phạm trù được gọi là nguyên nhân đồng tồn tại.

Thực ra, trong quan niệm Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*), tất cả các pháp trong bản chất cốt lõi của chúng luôn tồn tại; đó chỉ là vấn đề khiến chúng phát sinh thông qua các nguyên nhân và điều kiện. Đây là nguyên tắc cơ bản làm nền tảng cho học thuyết Nhất thiết nhất trí về nhân quả (§ 6.2.2). Các pháp trong quá khứ và tương lai cũng có những hiệu quả bao gồm cả việc mang lại hiệu

quả thực sự, mặc dù đây chỉ là pháp hiện tại có hành động (*kāritra*) - hiệu quả của việc thiết lập mối quan hệ nhân quả cụ thể với pháp được tạo ra là kết quả của nó.

Chúng ta đã thấy ở trên lập luận rằng quả báo ứng cũng tồn tại trong thời kỳ tương lai, Tôn giả Saṃghabhadra tuyên bố rằng sự hình thành của các pháp như là các nguyên nhân không phụ thuộc vào "dòng chảy theo thời gian" của chúng, đưa ra các ví dụ về các nguyên nhân cùng tồn tại và kết hợp (*supra,* § 6.2.1). Trong bối cảnh đó, một câu hỏi được đặt ra: "Không phải trường hợp đó là sự thiết lập của nguyên nhân cùng tồn tại có liên quan đến thời kỳ giữa (*adhvan*) [tức là thời kỳ hiện tại]?" Trong câu trả lời sau đây, Tôn giả Saṃghabhadra làm cho việc làm rõ quan trọng về khái niệm nguyên nhân đồng tồn tại:

> Sự phản đối này là không hợp lý, vì [một cơ sở như vậy] là một cơ sở tiềm ẩn (*neyārtha*) - [nói đúng hơn,] các nguyên nhân tồn tại được gọi như vậy là do chúng tồn tại cùng lúc (俱時有故, câu thời hữu cố); ý nghĩa là chúng là nhân quả tương hỗ.[91]

Bây giờ, vì từ Nhất thiết hữu bộ cả nguyên nhân và kết quả đều tồn tại đồng thời, nên lời giải thích của Tôn giả Saṃghabhadra ở đây có nghĩa là trong phân tích cuối cùng, nguyên nhân cùng tồn tại chỉ đơn giản là một trường hợp đặc biệt của nhân quả đồng thời thu được trong số các pháp nhất thiết đồng sinh. Nguyên nhân cùng tồn tại sau đó thực sự minh họa cho trường hợp chung của nhân quả đồng thời trong đó một *A* riêng biệt tạo ra một *B* riêng biệt - cả hai đều tồn tại đồng thời. Sự thật này cũng có thể được thấy trong định nghĩa về hiệu ứng vi tính, kết quả của nguyên nhân đồng thời tồn tại, về cơ bản là một tuyên bố chung về quan hệ nhân quả:

> Đó [pháp có điều kiện (B)], được sinh ra từ lực của người khác (*A*), là kết quả [của lực đó (*A*) - quả] sinh ra từ hành động yếu đuối.[92]

Việc xem xét trên cũng có thể được phát biểu theo cách sau:

---

[91] *Ny,* 444b.

[92] *AKB*, 96. Tôn giả Saṃghabhadra (*Ny,* 436a) bình luận "Ở đây, *puruṣa-kāra, puruṣabala, puruṣa-sāmarthya, puruṣa-śakti* - tất cả những điều này đều có cùng ý nghĩa: Công năng của pháp - giống như những hành động nam tính, họ gọi là hành động nam tính (*puruṣakāra*); như một người mạnh mẽ được gọi là sư tử, vì anh ấy giống con sư tử."

Bất cứ khi nào tác động *B* phát sinh do lực của *A* thì cả *A* và *B* đều phải tồn tại trong cùng một thời điểm.

Khi cả hai đều "hiện diện" liên quan đến khung thời gian của người trải nghiệm *B,* chúng ta có trường hợp điển hình về nguyên nhân cùng tồn tại có tính chất thỏa mãn ba điều kiện được chỉ định bởi Tôn giả Saṃghabhadra (§ 6.4).

Trong khung thời gian này, khi *A* ở quá khứ và *B* hiện diện, chúng ta có những trường hợp thuộc các loại nguyên nhân khác. Ví dụ, nếu *A* là một ý chí mạnh mẽ, hoặc khéo léo và không khéo léo, đã tồn tại ít nhất vài khoảnh khắc trước đó - và vẫn tồn tại ở khoảnh khắc hiện tại - và *B* là một yếu tố nhất định, trung tính về mặt đạo đức, của trạng thái tồn tại của con người thì chúng ta có trường hợp quả báo nguyên nhân tạo ra quả báo.

Từ sự cân nhắc này, không biết rằng Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika)* đã nỗ lực rất nhiều để bảo vệ tính hợp lệ của loại nhân quả này. Thất bại ở mức độ tôn trọng này là thất bại trong việc thiết lập học thuyết Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) về nhân quả như một lỗ cưa - mà, một cách không quan trọng, ngang bằng với thất bại trong việc thiết lập luận điểm về tất cả pháp hiện hữu (*sarvāstitva).*

Trường hợp một nguyên nhân đồng nhất tạo ra một quả hóa thân như khoảnh khắc hiện hữu tiếp theo của chính nó là một ngoại lệ, vì nó không liên quan đến hai sự khác biệt về mặt bản thể học mà chỉ đơn giản là sự phát sinh của một trường hợp khác biệt của chính thực thể đã cho trong khoảnh khắc tiếp theo của chuỗi nó. Trong mối liên hệ này, có thể lưu ý rằng thành tựu (*siddhi)* (C) trên thực tế đã chỉ ra hai loại nguyên nhân - nguyên nhân cùng tồn tại và nguyên nhân đồng nhất - là hai trường hợp thực sự về quan hệ nhân quả (§ 6.5).

Nghiêm ngặt hơn, Du-già tông (*Yogācāra)* thừa hưởng quan điểm nhất thiết liên quan đến quan hệ nhân quả, tuyên bố rõ ràng rằng không có nhân quả thực sự nào khác bên ngoài được thể hiện bằng các nguyên nhân cùng tồn tại và kết hợp (nguyên nhân đồng nhất được coi là một ngoại lệ).

6.8. PHẦN KẾT LUẬN

Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) còn được gọi là Nhân luận (*Hetuvāda*) có lẽ là do họ đặc biệt quan tâm đến lý thuyết nhân quả. Một mặt, các thực thể thực sự (pháp) - sự tồn tại vô điều kiện không có ngoại lệ - phải được chứng minh là các lực nhân quả. Mặt khác, sự sinh khởi và tương tác năng động giữa các pháp hữu vi trong sự tồn tại hiện tượng phải được giải thích bằng một lý thuyết rõ ràng về nguyên nhân.

Có thể học thuyết sáu nhân (*hetu*) đã được trình bày rõ ràng bên cạnh học thuyết bốn duyên (*pratyaya*) trước đó, chủ yếu là vì nhu cầu nêu bật nguyên nhân cùng tồn tại, minh họa cho nguyên tắc cơ bản của trường phái nhân quả mà nguyên nhân và kết quả nhất thiết tồn tại đồng thời, mặc dù phương thức tồn tại (*bhāva*) của chúng có thể khác nhau - quá khứ, hiện tại hoặc tương lai. Hơn nữa, nó chứng thực một cách quan trọng luận điểm về tất cả pháp hiện hữu (*sarvāstitva*).

Theo nghĩa cụ thể hơn hoặc hẹp hơn, mối quan hệ nhân quả cùng tồn tại đạt được ở chỗ các pháp hoặc là nhân quả tương hỗ với nhau hoặc cùng nhau tạo ra một kết quả chung. Nói chung hơn, tất cả các pháp nhất thiết đồng hiện đều là những nguyên nhân cùng tồn tại. Đối với các hành giả Du-già hành tông (*Yogācārin)* giữ quan điểm "hiện tại chỉ tồn tại", phạm trù nhân quả này càng trở nên quan trọng hơn đối với lý thuyết về hương thơm của họ. Theo đó, quan hệ nhân quả câu hữu nhân - sỉ dụng quả (*sahabhūhetu - puruṣakāraphala)* được họ nhấn mạnh một cách rõ ràng hơn như là quan hệ nhân quả tuyệt hảo.

***

Chương 7

THUYẾT NHÂN QUẢ II: BỐN ĐIỀU KIỆN VÀ NĂM QUẢ

7.1. HỌC THUYẾT VỀ BỐN ĐIỀU KIỆN (*PRATYAYA*)

Như chúng tôi đã lưu ý ở trên (*supra,* § 6.1), học thuyết bốn duyên có trước sáu nhân. Nhất thiết hữu bộ khẳng định rằng những điều trước đã được đức Phật dạy trong *Kinh tạng*. Tôn giả Saṃghabhadra tuyên bố rằng hiệu quả của các điều kiện thực tế là vô hạn, việc hiểu biết pháp phụ thuộc vào sự tập hợp của nhiều điều kiện, nhưng đức Phật chỉ đề cập ngắn gọn bốn điều kiện.[1]

Trong số các văn bản Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) còn tồn tại, trong thức thân (*Vijñānakāya)* của *Devaśarman* (khoảng năm I CN) mà trước tiên chúng ta gặp phải sự trình bày xuyên suốt về bốn điều kiện.[2] Theo cách điển hình của *A-tỳ-đạt-ma*, các điều kiện được thảo luận liên quan đến sáu thức:

> Có nhóm (*kāya*) gồm sáu thức: thị giác, thính giác, khứu giác, vị giác, thân và ý thức. Thị giác có bốn điều kiện: 1. duyên nhân (*hetupratyaya*), 2. duyên bình đẳng (*samanantara-pratyaya*), 3. duyên đối tượng (*ālambana-pratyaya*), 4. duyên thống trị (*adhipati-pratyaya*).
>
> Cái nào là nguyên nhân của nó? Những pháp đó cùng tồn tại và gắn liền với nó.

---

[1] *Ny,* 445b.

[2] VKŚ, 547bff. Xem thêm *phần trên,* § 4.1.2.1.

> Cái nào [của nó] là bình đẳng ngay lập tức? Những ý nghĩ và pháp đồng hành với ý nghĩ đó ngay sau (*samanantaram*) mà nhãn thức như vậy đã sanh khởi (*utpanna*) [hoặc] sẽ sanh khởi (*utpatsyate*). [Các] điều kiện qua đối tượng là gì? Tất cả có thể nhìn thấy được.
>
> Những điều kiện thống trị của nó là gì? Tất cả các pháp đều khác với chính nó.
>
> Đây được cho là bốn điều kiện cho nhãn thức.
>
> Các duyên nào thông qua quả là nhãn thức như vậy? Những pháp đó cùng tồn tại và gắn liền với nó.
>
> Duyên tức thời bình đẳng là gì? Những ý nghĩ và pháp đồng sinh với ý nghĩ đó đã sanh hoặc sẽ sanh ngay sau nhãn thức.
>
> Duyên nào qua đối tượng? Những tâm sở và tâm sở đó lấy [thấy thức] này làm đối tượng.
>
> Duyên thống trị nào là gì? Tất cả các pháp - khác với chính nó.
>
> Như trường hợp của nhãn thức, thính giác, khứu giác, vị giác, thân và ý thức cũng vậy.[3]

Sau đây là một ví dụ khác từ văn bản minh họa rõ hơn phương pháp khảo cứu toàn diện của nó. Cuộc thảo luận, trong phần về điều kiện qua vật thể, liên quan đến các loại đối tượng thời gian có thể có mà ý thức thị giác có thể sử dụng:

Có nhóm (*kāya*) gồm sáu thức: thị giác, thính giác, khứu giác, vị giác, xúc giác và ý giác. Nhóm sáu thức này hoặc là quá khứ, hiện tại hoặc vị lai.

> Trong trường hợp nhãn thức quá khứ:
>
> Có bất kỳ điều gì đã xảy ra trước đây, nhưng không phải là một đối tượng trong tương lai hoặc hiện tại? Có bất kỳ điều gì có trong tương lai, nhưng không phải là đối tượng hiện tại?
>
> Có bất kỳ điều gì mang lại hiện tại, nhưng không phải là đối tượng trong tương lai?
>
> Có cái gì đó mang lại một tương lai hoặc hiện tại, nhưng không phải là đối tượng quá khứ?

[3] *T*.26, 547b–c.

> Có bất kỳ điều gì mang lại tương lai, nhưng không phải là đối tượng hiện tại? Có đối tượng nào mang theo tương lai hoặc hiện tại không?

Như trong trường hợp nhãn thức quá khứ, [sự phân tích sẽ được áp dụng] tương tự trong trường hợp nhãn thức tương lai và hiện tại.

Như trong trường hợp ý thức thị giác, [phân tích sẽ được áp dụng] tương tự trong trường hợp ý thức thính giác, khứu giác, vị giác, thân và tâm.

> Tất cả nhãn thức quá khứ đều lấy đối tượng quá khứ; các lựa chọn thay thế khác (*pāda*) không có sẵn.
>
> Nhãn thức tương lai có thể lấy đối tượng quá khứ, tương lai hoặc hiện tại.
>
> Tất cả nhãn thức hiện tại đều lấy đối tượng hiện tại; các lựa chọn thay thế khác không có sẵn.

Giống như trường hợp của ý thức thị giác, điều tương tự cũng áp dụng cho các ý thức thính giác, khứu giác, vị giác, thân và tâm.

> Nên nói rằng tất cả các tâm thức quá khứ, vị lai và hiện tại lấy tất cả các pháp làm đối tượng.[4]

Tuy nhiên, không phải tất cả những người theo thuyết Nhất thiết trí (*Sarvāstivādins*) sẽ nhận ra tính chất thực sự của các điều kiện. *MVŚ* cho chúng ta biết rằng Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*) và những người khác[5] phủ nhận thực tế của họ.

> Nếu cho rằng các điều kiện là không có thực tế thì nó sẽ hàm ý rằng tất cả các pháp đều không có thực tế, bởi vì tất cả bốn điều kiện hoàn toàn bao gồm tất cả các pháp: Nhân duyên bao gồm tất cả các pháp có điều kiện; tức thời duyên bình đẳng bao gồm tất cả các pháp quá khứ và hiện tại, ngoại trừ tâm cuối cùng và các pháp cùng tương ưng của các vị A-la-hán trong quá khứ và hiện tại. Điều kiện qua đối tượng và điều kiện thống trị [mỗi] gộp lại tổng thể của pháp…
>
> Hơn nữa, nếu các điều kiện về bản chất là không thực, sẽ không có khả năng chuyển hóa ba cấp độ trí tuệ. Mức độ trí

[4] T 26, 559b.

[5] *MVŚ*, 47b, 283a–b, 680b, 680c, 975a, 982b.

> tuệ thấp kém sẽ vĩnh viễn thấp kém; loại trung bình vĩnh viễn loại trung bình; cấp trên vĩnh viễn cấp trên. Nhưng sự thật là trí tuệ có thể chuyển từ thấp sang trung, từ trung bình thành cao. Theo đó, các điều kiện phải tồn tại như những thực thể thực tế, vì chúng có hiệu quả [gây ra những thay đổi này].[6]

Liên quan đến sự gộp chung (*saṃgraha*) giữa nguyên nhân và điều kiện, *MVŚ* đề cập đến hai quan điểm:

> **Câu hỏi:** Nguyên nhân gộp lại điều kiện hay điều kiện gộp lại nguyên nhân?
>
> **Trả lời:** Chúng bổ sung lẫn nhau, tùy từng trường hợp: Năm nguyên nhân đầu tiên tạo thành điều kiện là nguyên nhân; nguyên nhân hiệu quả tạo thành ba điều kiện kia.
>
> **Theo một người** thì các điều kiện gộp các nguyên nhân, nhưng các nguyên nhân không gộp các điều kiện: Năm nguyên nhân đầu tiên cấu thành điều kiện do nguyên nhân; nguyên nhân hiệu quả cấu thành điều kiện thống trị; điều kiện trực tiếp và điều kiện là đối tượng không được gộp bởi bất kỳ nguyên nhân nào.[7]

Về sự sinh và diệt của pháp, đối với các nhà *A-tỳ-đạt-ma* (*Ābhidharmika*), cả hai đều cần nhân và duyên. Điều này trái ngược với quan điểm của Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*) rằng chỉ sinh mà không diệt, đòi hỏi nguyên nhân và điều kiện.[8] Nhưng vì Nhất thiết hữu bộ cho rằng tất cả các pháp - nhân và duyên bao gồm - đều hiện diện, tại sao pháp không sinh khởi và không ngừng? *MVŚ* ghi lại một câu trả lời cho câu hỏi này:

> Tôn giả Vasumitra giải thích như sau: "Pháp sinh khởi do kết hợp với một hành (tức là, duyên rời rạc sinh khởi (*jāti*); xem § 11.3.5); nó chấm dứt do kết hợp với một vô thường (tức là, duyên rời rạc vô thường (*anityatā*)/ *vyaya*; xem § 11.3.5)). [Mỗi pháp] không hội tụ với hai hay nhiều sinh và vô thường, làm sao các pháp có thể sinh khởi và không ngừng nghỉ?" Ngài

[6] *MVŚ*, 283b.
[7] *MVŚ*, 79a–b; giống như trong *AKB*; *cf.* biểu đồ § 6.1.
[8] *MVŚ*, 105a–b.

giải thích thêm: "Sanh khởi là kết quả của sự hội tụ với các nhân duyên, bị chìm ngập bởi một chuỗi sát-na thời gian liên tục theo sau. Nó không thể tái sinh. Ví như trường hợp một người bị rơi từ trên vách núi xuống, lại liên tục bị bùn từ trên rơi xuống nhấn chìm. Lúc đó, anh ta thậm chí không thể di chuyển chứ đừng nói đến việc đứng dậy.

Đức Bhadanta nói: "Các nhân và duyên hợp thành là tạm thời, làm sao pháp có thể sinh - diệt không ngừng?"

Tôn giả Buddhadeva giải thích như sau: "Hoạt động sinh - diệt của pháp chỉ nên xảy ra một lần trong mỗi trường hợp. Nếu pháp sinh khởi nhiều lần hay diệt đi nhiều lần thì nó sẽ không có hoạt động. Vì vậy, các pháp không sinh - diệt không ngừng."[9]

Lời giải thích đầu tiên ở trên, của Vasumitra, đại diện cho quan điểm Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika*): Trong sự sinh khởi của pháp, sinh (*jāti*) có điều kiện rời rạc phải thực hiện chức năng của nó. Đồng thời, người ta cũng nhấn mạnh rằng khả năng của sinh (*jāti*) trong việc tạo ra pháp chỉ có thể được thực hiện khi có được một tập hợp các nguyên nhân và điều kiện cần thiết để nghe được pháp.[10]

MVŚ chứa đựng nhiều cuộc thảo luận khác nhau về bốn điều kiện. Sau đây là hai ví dụ nữa:

Hỏi: Trong bốn điều kiện *Ny,* điều nào tốt hơn, điều kiện nào thấp kém?

Trả lời: Tùy theo một số: điều kiện là nguyên nhân cao hơn, các điều kiện khác là kém hơn, do khi có sự tăng trưởng khiến cho sự sinh - diệt xảy ra.

Theo một số người: Bình đẳng - tức thời duyên là cao hơn, những người khác thì thấp kém hơn, vì nó có thể nhường chỗ cho cửa ngõ của con đường thánh thiện.

Theo một số người: Duyên do nguyên nhân cao hơn, số khác thì thấp kém hơn, vì nó là sự hỗ trợ cho sự [phát sinh] của tâm và các tâm sở.

---

[9] *MVŚ*, 105a.

[10] *Ny,* 411a; *AKB*, ii, khổ thơ 46d.

Theo một số người thì điều kiện thống trị là cao hơn, những điều kiện khác là thấp kém, vì nó không cản trở sự sinh - diệt của các pháp.

Quan điểm đúng (如是說者, như thị thuyết giả): Tất cả đều ưu việt, tất cả đều kém cỏi, vì hiệu quả đều khác biệt…

Câu hỏi: do thiếu điều kiện nào mà niết-bàn xảy ra?

Trả lời: Theo một số: tuân theo nhân duyên, vì vòng luân hồi của luân hồi là do sức mạnh của nhân duyên; luân hồi bị từ bỏ khi điều kiện do nguyên nhân đó bị từ bỏ.

Theo một số người: theo đẳng vô gián duyên, vì đạt được niết-bàn (*parinirvāṇa)* xảy ra khi niệm cuối cùng về một thánh A-la-hán chấm dứt.

Theo một số người: theo đối tượng điều kiện đó, vì đạt được niết-bàn (*parinirvāṇa*) xảy ra khi đối tượng của kiến thức (*jñeya*) không tạo ra các ý nghĩ và pháp ý đi kèm theo sau đó.

Theo một người thì: theo điều kiện thống trị; vì sau niệm cuối cùng của một thánh A-la-hán, sẽ có sự diệt trừ hoàn toàn mà không có bất cứ chướng ngại nào.

Quan điểm chính xác: đạt được niết-bàn (*parinirvāṇa*) xảy ra sau khi bốn điều kiện bị thiếu hụt, vì vào thời điểm nhập niết-bàn (*parinirvāṇa*), vị A-la-hán nhập niết-bàn (*parinirvāṇa*) mà không cần đến pháp - các điều kiện có thể coi là bốn điều kiện thực hiện bất kỳ hoạt động nào liên quan đến tính liên tục nối tiếp của vị ấy (*santati*).[11]

7.1.1. Điều kiện qua nhân (*hetu-pratyaya*)

Đây là điều kiện có khả năng là nguyên nhân trực tiếp trong việc tạo ra một kết quả - nó là nguyên nhân hoạt động như điều kiện. Trong ví dụ về sự phát triển của cây ăn quả: điều kiện là nguyên nhân có thể so sánh được với hạt giống. Tuy nhiên, nguyên lý chung của tất cả các trường phái Phật giáo là không có gì được tạo ra bởi một nguyên nhân duy nhất (§ 2.4.3.1),[12] mặc dù trong

[11] *MVŚ*, 703b.

[12] Sự nhấn mạnh tương tự cũng có trong *A-tỳ-đạt-ma* của Trưởng lão bộ. *Cf.* Vism, XVII: *paccaya-sāmaggiṃ paṭicca samaṃ phalānam uppādo* |

việc phân tích phức hợp nhân quả, nguyên nhân chính có thể được chọn ra.

Trong sáu nhân, tất cả ngoại trừ nguyên nhân hiệu quả đều là nhân duyên.[13] Tuy nhiên, nói đúng ra, một nguyên nhân hiệu quả cũng thuộc loại này nếu chúng có đóng góp tích cực nào đó vào quá trình nhân quả. Như chúng ta đã thấy ở trên, điều kiện này bao gồm tất cả các nguyên nhân ngoại trừ nguyên nhân hiệu quả. Nó bao gồm toàn bộ các pháp hữu vi.[14]

7.1.2. Trạng thái bình đẳng tức thời (*samanantara-pratyaya*)

Một tâm hoặc tâm sở đóng vai trò là điều kiện cho sự phát sinh của tâm hoặc tâm kế tiếp: Nó nhường chỗ và tạo ra sự phát sinh của tâm tiếp theo trong chuỗi. *AKB* giải thích như sau:

Ngoại trừ [tâm và tâm sở] cuối cùng của một thánh A-la-hán, tâm - *caitta* - những cái đã sinh khởi là những duyên bình đẳng - tức thời. Điều kiện này là bình đẳng cũng như ngay tức thời, do đó "bằng - tức thời"... Tại sao tâm - *caitta* cuối cùng của một thánh A-la-hán lại không bằng những điều kiện tức thời? Bởi vì không có sự tiếp tục của một tâm khác [từ họ, tức là, họ không thể "kéo ra" hoặc tạo ra kết quả tiếp theo do sự thiếu hụt trong những điều kiện cần thiết vào thời điểm đó].[15] Tôn giả Saṃghabhadra:

> Tại sao các đẳng vô gián duyên lại bị giới hạn trong các ý nghĩ và các tâm sở của ý nghĩ?
>
> Bởi vì nó tương ứng với sự biểu thị của đẳng vô gián duyên. Điều kiện này tạo ra các pháp bình đẳng và tức thời. Từ quan điểm *Ny,* nó được gọi là "bình đẳng ngay lập tức". Tức là: trong sự tương tục trong một và cùng một dòng (*santati*; 相續, tương tục), không có hai pháp cùng loại nào có thể sanh khởi - do đó "bằng nhau". Đối với quả của nó, điều kiện này không bị can thiệp bởi bất kỳ pháp nào khác cùng loại - do đó "tức thời". Hay đúng hơn: các yếu tố tinh thần đồng hiện hữu

[13] *AKB*, 98: *kāraṇa-hetu-varjāḥ pañca hetavo hetu-pratyayaḥ |*

[14] *PrŚ*, 719a.

[15] *AKB*, 98: *arhataḥ paścimānapāsyotpannāś cittacaittāḥ samanantarapratyayaḥ | samaśca ayam anantaraśca pratyaya iti samanantara-pratyayaḥ | ... kasmād arhataś caramāś cittacaittā na samanantarapratyayaḥ | Anyacittāsaṃbandhanāt || Cf. MVŚ*, 50a; *Ny,* 443b–c.

> trước đó (với tư cách là một nhóm nguyên tử (*kalāpa*)) phục vụ theo cách bình đẳng làm điều kiện cho những yếu tố kế tiếp ngay lập tức (với tư cách là một nhóm).[16] Chúng không chỉ được gọi là những loại "bình đẳng - tức thời" mà thôi.[17]

Ý nghĩa của "bằng nhau" cũng được giải thích trong *MVŚ*:

> **Câu hỏi:** Trong những khoảnh khắc trước và những khoảnh khắc kế tiếp, các tâm sở có thể nhiều hơn hoặc có thể ít hơn - ví dụ, các tâm sở thuộc về Dục giới nhiều hơn, nhưng không phải là những tâm sở thuộc về Sắc giới [v.v.] Làm sao có thể nói rằng điều kiện này tạo ra các pháp bình đẳng và tức thời?
>
> **Trả lời:** Không có lỗi ở đây, vì điều này được khẳng định có liên quan đến sự bình đẳng về số lượng chứ không phải về sự bình đẳng về số lượng. Nếu trong một ý nghĩ duy nhất tồn tại một tưởng (*saṃjñā*), hai cảm giác (*vedanā*), v.v. thì nó không được gọi là "bằng nhau" mỗi loại sẽ xuất hiện - do đó "bằng".[18]

Theo các Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*), phạm trù này cũng được áp dụng trong số các pháp vật chất, bởi vì nguyên tắc phát sinh tiếp theo sau khi tiền lệ ngừng lại cũng được áp dụng - hạt giống tiến triển thành một kết quả tiếp theo, một bông hoa sinh ra quả, v.v..[19] Tôn giả Śrīlāta, một nhà lãnh đạo Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) cũng có quan điểm tương tự.[20]

Những người theo thuyết các nhà Nhất thiết hữu bộ *(Sarvāstivādin)* chủ trương rằng tính nhân quả đồng nhất này không áp dụng cho lĩnh vực vật chất, vì không có phẩm chất bình đẳng hoặc giống nhau trong tính liên tục nối tiếp của vật chất. *MVŚ* giải thích như sau:

> Nếu pháp được kết hợp (*saṃprayuktaka*), có nền tảng hỗ trợ (*sāśraya*), có phương thức hoạt động (*sākāra*), cảnh giác (*ābhogātmaka*) và có đối tượng (*sālambana*) thì nó có thể

---

[16] 《阿毘達磨大心聚作等無間緣

[17] *T.*29, 822a16–24.

[18] *T.*27, 50b27–c5.

[19] *Ny,* 445b.

[20] *Ny,* 447a.

> được thiết lập như một đẳng vô gián duyên. Đây không phải là trường hợp với vật chất, pháp.[21]

Theo *AKB*, Bhadanta đồng tình về điểm này với và các nhà *A-tỳ-đạt-ma* (*Ābhidharmika*).[22]

Hơn nữa, Tôn giả Saṃghabhadra nhấn mạnh[23] rằng khái niệm về duyên bình đẳng - tức thời nhất thiết đòi hỏi rằng một khoảnh khắc tư tưởng tiếp theo chỉ có thể phát sinh khi khoảnh khắc tư tưởng trước đó chấm dứt, do đó "nhường chỗ" cho sự khởi sinh của khoảnh khắc tư tưởng trước đó.[24]

Vasumitra mô tả điều kiện này như sau: (i) nhường bước, (ii) chúng sinh tiếp nối, (iii) hoạt động cho đi, (iv) có khả năng tạo ra một suy nghĩ, (v) có khả năng khơi gợi một suy nghĩ, (vi) có khả năng cảnh báo một suy nghĩ, (v) có khả năng tạo ra một suy nghĩ nối tiếp. Quan điểm về các nhà *A-tỳ-đạt-ma* (*Ābhidharmika*) được đưa ra trong *MVŚ* như sau:

> Đặc tính của đẳng vô gián duyên bao gồm việc nó cho phép các pháp có đặc tính độc nhất sinh khởi ngay lập tức. Pháp có những đặc tính riêng biệt là tâm sở, tức là thọ, tưởng, v.v., và tâm. Đặc tính của chúng khác nhau một cách riêng lẻ; khi chúng cùng sinh khởi, không thể có hai [trường hợp của chúng trong mỗi trường hợp].[25]

Tôn giả Saṃghabhadra còn giải thích thêm về sự khác biệt có tính chất nhân quả giữa đẳng vô gián duyên và nguyên nhân đồng nhất:

> Duyên bình đẳng [được thiết lập] khả năng nhường bước tương ứng (開避, khai tỵ). Nó không có khả năng nhường bước ở giai đoạn sinh khởi; chỉ khi nào nó đã sanh khởi thì đó mới là khả năng bố thí. Khi nó đạt đến [giai đoạn] đã diệt thì gọi là đã nhường bước. [Mặt khác,] nguyên nhân đồng nhất

---

[21] *MVŚ*, 52a9–10. Các lý do khác được đưa ra bởi nhiều bậc thầy khác nhau đã phủ nhận sự tồn tại của *samanantara-pratyaya* giữa vật chất cũng được đưa ra.

[22] *AKB*, 98.

[23] Tương tự trong *MVŚ*, 51a–b.

[24] *Ny*, 445b.

[25] *MVŚ*, 50b20–23. Các đặc điểm của các bậc thầy khác cũng được đưa ra trong đó.

> thì giống như pháp hạt giống (*bīja-dharma*): ở giai đoạn sinh khởi, nó an trú trong bản chất hạt giống (*bīja*) của nó; khi nó đạt đến giai đoạn đã sanh khởi, nó có khả năng đắc quả (*phala-grahaṇa*). Bởi vì bản chất nhân quả của nó không giống như nhân quả ngang bằng tức thời.[26]

7.1.3. Điều kiện như đối tượng (*ālambana-pratyaya*)

Theo Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*), nhận thức nhận thức về đối tượng: Một nhận thức không thể tự nó phát sinh mà không cần lấy đối tượng. Trên thực tế, chính khả năng nhận thức giả định đối tượng là thực/ tồn tại. (Xem *trên,* § 3.5.3.3). Theo nghĩa này, đối tượng phục vụ điều kiện cho nhận thức, hữu vi (*saṃskṛta*) hoặc vô vi (*asaṃskṛta*), quá khứ, hiện tại hay tương lai, có thể trở thành điều kiện qua đối tượng.

Như vậy, "tất cả các pháp đều là đối tượng [tức là điều kiện qua đối tượng], tùy theo trường hợp áp dụng: Cái nhìn thấy được là đối tượng của nhãn thức và các tâm sở của nó. Âm thanh, của thính giác, [v.v.,] …"[27] Tôn giả Saṃghabhadra cũng nói như vậy, giải thích thêm tại sao toàn bộ các pháp được gọi là các điều kiện là đối tượng:

> Điều kiện qua đối tượng không gì khác hơn là tổng thể của pháp. Ngoài các đối tượng nhận thức của tư tưởng và các tâm sở của tư tưởng, chắc chắn không có pháp nào khác có thể được nhận biết (*upa* - √*labh*). Nghĩa là, toàn bộ các pháp được gọi là đối tượng nhận thức (*ālambana*) bởi vì tâm và các tâm sở tâm bám giữ (攀緣, phan duyên; ā - √*lamb*) chúng để chúng sinh khởi. Bởi vì chính những đối tượng nhận thức này đóng vai trò là điều kiện cho sự phát sinh của chúng nên chúng được gọi là các điều kiện qua đối tượng.[28]

Rằng bản chất của duyên đối tượng (*ālambana-pratyaya*) - là đối tượng nhận thức được xác định - ngay cả khi chúng không được nhận thức (xem *phần trên,* § 6.2.1) - có thể được coi là sự khẳng định dứt khoát về chủ nghĩa hiện thực khách quan là một phần của Nhất thiết hữu bộ.

---

[26] *Ny,* 423a1–4.

[27] *AKB,* 100: *ālambanaṃ sarvadharmāḥ* [62c] | *yathā-yogaṃ cakṣur-vijñānasya sasaṃprayogasya rūpam* | *śrotra-vijñānasya śabdaḥ …* |

[28] Ny, 447b9–12.

Đối với những người theo thuyết Nhất thiết hữu bộ, đối tượng nhận thức của nhận thức giác quan chính xác là phạm vi đối tượng bên ngoài (*viṣaya*) phát sinh cùng lúc với ý thức giác quan. Điều này có thể thực hiện được nhờ vào tính nhân quả đồng thời. (Xem thêm § 6.7.1). Mặt khác, đối với Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*), Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*), hai đối tượng không giống nhau - chúng thực sự phát sinh trong hai thời điểm khác nhau. Tôn giả Saṃghabhadra giải thích quan điểm của họ:

> Điều kiện qua đối tượng không phải là miền đối tượng được nhận dạng. Cái mà miền đối tượng được nhận thức không phải là điều kiện qua đối tượng. Tại sao? Họ nói rằng đó là vì cái nhìn thấy được, v.v., có thể dùng làm điều kiện để phát sinh nhãn thức, v.v., nhất thiết phải phát sinh trong khoảnh khắc trước đó. Khi cái nhìn thấy được hiện hữu, nhãn thức chưa xuất hiện sự tồn tại. Thức này chưa hiện hữu thì cái gì coi [miền đối tượng] là đối tượng nhận thức? Khi nhãn thức đi vào hiện hữu, cái hữu hình đã trở thành không tồn tại. Cái nhìn thấy được không tồn tại, dùng làm đối tượng nhận thức là gì?[29]

Như chúng ta sẽ thấy (§ 10.7–8), những quan điểm tương phản như vậy dẫn đến những học thuyết nhận thức luận khác nhau về cơ bản.

7.1.4. Trạng thái thống trị (*adhipati-pratyaya*)

Đây là điều kiện toàn diện hoặc tổng quát nhất, tương ứng với nguyên nhân hữu hiệu: Đó là bất cứ điều gì phục vụ như một điều kiện, hoặc theo nghĩa là góp phần trực tiếp vào sự phát sinh của pháp, hoặc gián tiếp thông qua việc không cản trở sự phát sinh của nó. Từ quan điểm thứ hai, các pháp vô điều kiện - mặc dù hoàn toàn vượt qua không gian và thời gian - cũng được cho là phục vụ các điều kiện thống trị. (Xem bên dưới, § 7.3.1; *cf. infra,* § 16.5.1). *AKB* giải thích ý nghĩa của thuật ngữ:

> Điều kiện thống trị không gì khác hơn là nguyên nhân hiệu quả. Điều kiện này chiếm ưu thế [có phạm vi rộng nhất], do đó "điều kiện thống trị"… Hay đúng hơn, [nó được gọi như

[29] *Ny,* 447b9–12.

vậy] bởi vì nó là duyên cho [số lượng pháp] chiếm ưu thế: Tất cả các pháp là duyên thống trị của tất cả các hữu vi (*saṃskṛta*), ngoại trừ chính chúng.[30]

7.1.5. Pháp duy nhất có thể hoạt động như cả bốn điều kiện

MVŚ[31] giải thích rằng các chức năng riêng biệt của bốn điều kiện có thể được tìm thấy trong pháp nhất định:

> Một tư tưởng hay tư tưởng đồng thời của một sát-na nhất định phóng chiếu sự khởi sinh của một tư tưởng tương tự hoặc tư tưởng đồng thời - [đây là] duyên do nguyên nhân.
>
> Chính ý nghĩ hay tâm sở này nhường chỗ cho ý nghĩ hay tâm sở ý nghĩ ở sát-na thời gian kế tiếp để nó có thể sanh khởi - [đây là] trạng thái tức thời ngang bằng.
>
> Chính cái này có thể dùng làm đối tượng nhận thức cho ý nghĩ hoặc ý nghĩ đồng thời với khoảnh khắc tiếp theo - [đây là] điều kiện qua đối tượng.
>
> Chính điều này không cản trở sự sinh khởi của ý nghĩ hay ý nghĩ đồng sinh ở khoảnh khắc tiếp theo - [đây là] duyên của sự thống trị.
>
> Trong trường hợp *Ny,* duyên nhân giống như hạt giống pháp. Pháp duyên tức thời bình đẳng giống như pháp nhường bước (開導; khai đạo "nhường đường và dẫn dắt"; *avakāśa-dāna*). Đối tượng điều kiện giống như một chiếc gậy pháp để hỗ trợ. Điều kiện thống trị giống như pháp không ngăn ngại.

7.2. SỰ KHÁC BIỆT GIỮA NGUYÊN NHÂN VÀ ĐIỀU KIỆN

Hai thuật ngữ nguyên nhân và điều kiện được sử dụng ít nhiều đồng nghĩa trong *Kinh tạng.* Ngay cả trong những luận thuyết kinh điển đầu tiên của Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*), sự phân biệt cũng không được nói rõ. Tuy nhiên, trong *MVŚ*, chúng ta thấy có nhiều sự phân biệt được xác định rõ ràng giữa hai điều này:

> Đâu là sự khác biệt giữa nguyên nhân và điều kiện? Theo Tôn giả Vasumitra: Không có sự khác biệt - nguyên nhân là điều

---

[30] AKB, 100: *ya eva kāraṇa-hetuḥ sa evādhipatipratyayaḥ | adhiko'yaṃ pratyaya ity adhipatipratyayaḥ | … adhikasya vā pratyayaḥ | sarvaḥ sarvasya saṃskṛtasya svabhāvavarjyasya ||*

[31] *MVŚ*, 109a.

kiện, điều kiện là nguyên nhân… Ngài giải thích thêm: Nếu cái này tồn tại mà tồn tại thì đây là nhân cũng như điều kiện của cái kia…

Ngoài ra: [những gì liên quan đến] cùng một loài là nguyên nhân; những gì liên quan đến một loài khác nhau là một điều kiện, ví dụ như lửa đốt lửa, lúa mì với lúa mì.

Ngoài ra: cái gì ở gần là nhân; những gì từ xa là một điều kiện.

Ngoài ra: điều kiện duy nhất là gì; điều kiện chung là gì…

Ngoài ra: cái gì tạo ra là nguyên nhân; những gì được tạo ra phụ (隨能生, tùy năng sinh) là một điều kiện.

Ngoài ra: những gì thúc đẩy chuỗi riêng của nó là một nguyên nhân; điều gì nuôi dưỡng chuỗi tình trạng của người khác…

(Cũng xem ý kiến trong *MVŚ*, 663b: "*Adhipati-pratyaya* - trực tiếp hay gián tiếp, gần hay xa, hợp nhất hay không hợp nhất, sinh ra ở đây hay sinh ra ở chỗ khác. Những cái trực tiếp, gần gũi, hợp nhất, sinh khởi ở đây, được gọi là nhân (*hetu)*. Những cái gián tiếp, xa xôi, không thống nhất, phát sinh trong cái khác, được gọi là duyên (*pratyaya)*.")

Vì vậy, chúng ta biết rằng mặc dù nguyên nhân và điều kiện không khác nhau về bản chất, nhưng có sự khác biệt không đáng kể: nguyên nhân biểu thị điều gì ở gần, điều kiện biểu thị điều gì ở xa.[32]

Tôn giả Saṃghabhadra giải thích rằng trong trường hợp của cả pháp bên trong và bên ngoài - chẳng hạn như các giai đoạn bào thai và các giai đoạn phát triển của cây, tương ứng - các nguyên nhân và điều kiện có thể được phân biệt.

Về giai đoạn bào thai (*kalala)* tức giai đoạn bào thai đầu tiên, được hỗ trợ bởi thức (*vijñāna)* hay tâm tái tục (*pratisandhi-citta*) với khả năng là nguyên nhân, tạo ra các giai đoạn tiếp theo, phát triển bào thai (*arbuda*), v.v.. Mặc dù không phải là phát triển bào thai (*arbuda*), v.v., không phụ thuộc vào thức (*vijñāna),* thức (*vijñāna*), cái sau không phải là nguyên nhân do đó cái trước được tạo ra, vì

[32] *MVŚ*, 109b–c.

hai chuỗi nhân quả - của thức (*vijñāna*) và của phát triển bào thai (*arbuda*), v.v. - khác nhau. "Nhưng không phải là thức (*vijñāna*) này không đóng vai trò là điều kiện chủ yếu cho phát triển bào thai (*arbuda*), v.v. áp dụng ở đây-] cái này, cái kia tồn tại; cái này không tồn tại, cái kia không tồn tại."[33]

Những khác biệt khác cũng được đề cập trong *Ny,* dường như được Tôn giả Saṃghabhadra chấp nhận:

> Nguyên nhân là cái tạo ra, điều kiện là cái nuôi dưỡng; người trước giống như mẹ đẻ, người sau giống như mẹ nuôi.
>
> Hơn nữa, một điều kiện là do sự hỗ trợ mà nguyên nhân có thể tạo ra và thúc đẩy chuỗi được tạo ra như vậy. Vì lý do *Ny,* một người nói rằng một nguyên nhân là số ít, một tình trạng là bội số - giống như trường hợp của hạt giống đối nghịch với phân bón, v.v..
>
> Hơn nữa, một nguyên nhân không có chức năng chung, một điều kiện chia sẻ với các pháp khác - giống như trong trường hợp nhận thức thị giác, con mắt tương phản với đối tượng thị giác.
>
> Hơn nữa, hoạt động liên quan đến lĩnh vực riêng của nó (作自事, tác tự sự) là nguyên nhân, hoạt động liên quan đến lĩnh vực của người khác là điều kiện - giống như trường hợp hạt giống đối lập với phân bón, v.v..
>
> Hơn nữa, cái gây ra sự phát sinh là nguyên nhân, cái duy trì là điều kiện - giống như trường hợp bông hoa và thân cây.
>
> Hơn nữa cái ở gần là nhân, cái ở xa là duyên.
>
> Hơn nữa cái tạo ra là nguyên nhân, cái hoàn thành là điều kiện.[34]

7.3. NGŨ QUẢ (*PHALA*)

Các nhà Nhất thiết hữu bộ thừa nhận năm quả: 1. quả ngắt kết nối (*visaṃyoga-phala*), 2. quả nam tính (*puruṣakāra-phala*), 3. quả thống trị (*adhipati-phala*), 4. quả phân thân đồng nhất (*niṣyandaphala*), 5. quả báo (*vipāka-phala*).[35]

---

[33] *Ny,* 409a.

[34] *Ny,* 449c–450a.

[35] *MVŚ*, 79a, 108c.

7.3.1. Quả ngắt kết nối (*visṃyoga-phala*)

Sự tách rời có nghĩa là sự tách rời khỏi các phiền não. Quả này ám chỉ sự chấm dứt bằng sự suy xét (*pratisaṃkhyā-nirodha*). Tuy nhiên, điều này không có nghĩa là trạch diệt (*pratisaṃkhyā-nirodha)* (= *nirvāṇa,* trạch diệt) vô điều kiện, vượt qua thời gian, có thể được tạo ra như một kết quả thông qua quá trình nhân quả không - thời gian. Nó được gọi là "quả" của sự tách rời chỉ bởi vì nó có được là kết quả của việc đi theo con đường cao quý - con đường không hoạt động như một nguyên nhân như vậy mà tạo ra nó như là kết quả; nó chỉ tạo ra sự nghe thấy về sự đạt được (*prāpti*) của nó. *AKB* giải thích:

> Chỉ có pháp hữu vi (*saṃskṛta-dharma*) có nhân và quả, vô vi (*asaṃskṛta*) không có chúng. Tại sao? Bởi vì sự không hiện hữu [trong nó] của tính chất của sáu nhân và của năm quả.
>
> Tại sao [đạo vô ngại (*ānantarya-mārga*)] không được thừa nhận là nguyên nhân hiệu quả của sự ngắt kết nối? Bởi vì nó được thiết lập [như nguyên nhân] do nó không cản trở sự sinh khởi, và một vô vi (*asaṃskṛta*) không có sự sinh khởi.
>
> Của cái gì là quả của con đường? Làm thế nào là quả của con đường? [Nó được coi là quả của con đường] bởi vì sự đạt được của nó là nhờ sức mạnh của [con đường].[36] (Xem bên dưới, § 7.3.2.2; cf. *infra,* § 16.3.2).

Như Tôn giả Saṃghabhadra nói, đây chỉ là một ý nghĩa đặc biệt - không phù hợp với cách dùng quả Sa-môn (*śrāmāṇya-phala*) trong kinh điển và với cách dùng thông thường - rằng người ta có thể nói trạch diệt (*pratisaṃkhyā-nirodha*) như một quả, mà không ngụ ý rằng nó được tạo ra một cách nhân quả; và như một "đối tượng có điều kiện" (*ālambana-pratyaya*), như một đối tượng suy nghĩ của một hành giả *yoga* và duyên chủ đạo (*adhipati-pratyaya*), đóng góp gián tiếp bằng cách không cản trở. Thực ra, "cách thiết lập nguyên nhân và kết quả giữa hữu vi (*saṃskṛta)* không áp dụng được cho trường hợp của hữu vi (*asaṃskṛta*). Theo đó, trạch diệt

---

[36] *AKB*, 91: *saṃskṛtasyaiva dharmasya hetuphale bhavataḥ* |***nāsaṃskṛtasya te*** ||55d|| *kim kāraṇam* | *ṣaḍvidha-hetv-asaṃbhavāt pañcavidha-phalāsaṃbhavāc ca* | *kasmāt mārgo visaṃyogasya kāraṇa-hetur neṣyate* | *yasmāt sa utpādāvighnabhāvena vyavasthāpito na cāsaṃskṛtam utpattimat* | *kasyedānīṃ tatphalaṃ kathaṃ vā mārgasya phalam* | *tadbalena prāpteḥ* |

(*pratisaṃkhyā-nirodha)* là nguyên nhân mà không có kết quả, và kết quả là không có nguyên nhân."[37]

7.3.2. Quả nam tính hoặc nam tính (*puruṣakāra-phala*)

7.3.2.1. Định nghĩa quả nam tính

Loại quả này có phạm vi khá rộng. Nhưng nó đặc biệt tương quan với nguyên nhân đồng tồn tại và nguyên nhân dính liền. *AKB* giải thích lý do tại sao nó được gọi là "nam tính":

Những nguyên nhân cùng tồn tại và kết hợp có kết quả nam tính. Vì [hành động] không tách rời khỏi chính con người [người thực hiện nó], nên hành động mạnh mẽ chính là con người. [Gọi như vậy] vì nó giống như một hành động nam tính.[38] Ngoài ra:

> [Pháp có điều kiện] đó, được sinh ra từ sức mạnh của nó, là kết quả [của lực đó - quả] sinh ra từ hành động yếu đuối.[39]

7.3.2.2. Bốn loại quả nam tính

Tôn giả Saṃghabhadra phân biệt bốn loại quả nam tính:

(1) đồng sanh - do phẩm chất của pháp tạo ra - chúng sinh đồng thời tạo ra lẫn nhau;

(2) ngay lập tức - được tạo ra trong khoảnh khắc tiếp theo bởi phẩm chất của tư tưởng trước đó làm nguyên nhân, ví dụ, trí tuệ về khổ đau (*duḥkha-dharmajñāna,* khổ pháp trí), được tạo ra bởi pháp tối thượng trên đời (*laukikāgra-dharma*);

(3) được phân tách theo thời gian - được tạo ra một cách trung gian bởi phẩm chất của các nguyên nhân liên tiếp, ví dụ, sản phẩm được tạo ra bởi một người nông dân, v.v.;

(4) không được tạo ra.

---

[37] *Ny,* 429a; *cf.* § 16.3.

[38] *AKB*, 95: *sahabhū-saṃprayuktaka-hetvoḥ puruṣakāra-phalam | puruṣabhāvāvyatirekāt puruṣakāraḥ puruṣa eva | tasya phalaṃ pauruṣam | ko 'yaṃ puruṣakāro nāma | yasya dharmasya yat kāritram | puruṣakāra iva hi puruṣakāraḥ |*

[39] *AKB*, 96: *yadbalājjāyate yattatphalaṃ puruṣakārajam* | Xem *Vy,* 225: *yad-balāj jāyate iti vistaraḥ | yasya balaṃ yad-balam iti ṣaṣṭhī-samāsaḥ | yasya balāj jāyate yat saṃskṛtaṃ tat phalaṃ tasya puruṣakārajam | puruṣakārāj jātaṃ puruṣakārajaṃ puruṣakāra-phalam ity arthaḥ ||*

Loại thứ tư đề cập đến niết-bàn,

Bởi vì nó được thâu đạt, [không được tạo ra] bởi sức mạnh của con đường vô ngại (*ānantarya-mārga*).

[Phản đối:] Vì cái này không được tạo ra, làm sao có thể gọi nó là quả thiện do phẩm chất đó tạo ra?

[Trả lời:] Người ta quan sát thấy rằng những gì có được cũng không được nói là được tạo ra. Vì vậy, người ta nói "tôi tạo ra của cải", nghĩa là "tôi có được của cải".

Khi một đạo vô ngại (*ānantarya-mārga*) [- thời điểm của khả năng tiếp thu (*kṣānti*) trong đó các phiền não đang bị loại bỏ và bị ngăn cản -] loại bỏ các tùy miên *(anuśaya),* các trạch diệt (*pratisaṃkhyā-nirodha*) tương ứng được nhận ra [trong khoảnh khắc tiếp theo của kiến thức xác định (*jñāna*), được gọi là đạo giải thoát (*vimukti-mārga*), trong đó các trạch diệt (*pratisaṃkhyā-nirodha*) tương ứng của tách rời (*visaṃyoga*) phát sinh]. Những trạch diệt (*pratisaṃkhyā-nirodha*) này được gọi là quả chia cắt cũng như quả nam tính.

Khi một đạo vô ngại (*ānantarya-mārga*) không loại bỏ tùy miên (*anuśaya),* trạch diệt (*pratisaṃkhyā-nirodha*) như vậy không phải là kết quả tách rời; chúng chỉ là những quả có sức sống mãnh liệt.

Đó là, khi một người chưa thoát ly khỏi bất kỳ sự thèm muốn nào liên quan đến phạm vi dục lạc, nhập vào kiến đạo (*darśanamārga*), khổ pháp trí nhẫn (*duḥkha-dharma-jñāna-kṣānti)* của anh ta loại bỏ mười tùy miên (*anuśaya*), và các trạch diệt (*pratisaṃkhyā-nirodha)* - là nhận ra. Những trạch diệt (*pratisaṃkhyā-nirodha*) như vậy được gọi là quả chia cắt cũng như quả nam tính.

Khi một người đã thoát khỏi mọi ham muốn thuộc phạm vi nhục dục bước vào kiến đạo (*darśanamārga*), khổ pháp trí nhẫn (*duḥkha-dharma-jñāna-kṣānti*) của người đó không loại bỏ các tùy miên (*anuśaya*) [có liên quan], và các trạch diệt (*pratisaṃkhyā-nirodha*) cũ [tương ứng] được nhận ra [một lần nữa]. Những trạch diệt (*pratisaṃkhyā-nirodha*) như

> vậy không phải là kết quả của sự tách rời vì đã có sự tách rời rồi; chúng là những kết quả mạnh mẽ vì nhờ khả năng tiếp thu *Ny,* những sự đạt được khác [trong số những trạch diệt (*pratisaṃkhyā-nirodha*) này đã phát sinh], và chúng được thực hiện lại.

Khi một người đã tách rời một phần khỏi những ham muốn liên quan đến phạm vi dục lạc bước vào kiến đạo (*darśanamārga*), khổ pháp trí nhẫn (*duḥkha-dharma-jñāna-kṣānti*) sẽ loại bỏ một số, chứ không phải những cái khác, trong số mười tùy miên (*anuśaya*). Trong số các trạch diệt (*pratisaṃkhyā-nirodha*) - đã được chứng ngộ, một là mới, một khác là cũ, và chúng lần lượt được gọi tên là hai quả hoặc một quả.[40]

7.3.2.3. Hành động mạnh mẽ đề cập đến công năng (功能) của pháp

Tôn giả Saṃghabhadra phản đối việc Thế Thân gọi công năng (*kāritra*) là hành động nam tính (*puruṣakara*): Ý nghĩa của cách sử dụng này là mệnh đề - mà ông ấy nói rằng Thế Thân đáng lẽ nên đưa ra - rằng "nó được gọi là quả bất lực bởi vì chúng (những nguyên nhân cùng tồn tại) cùng nhau tạo ra một quả chung". *La-ākṣepa,* tức là kéo ra hoặc phóng chiếu/ tạo ra một quả, trái ngược với việc "cho" (*phala-dāna*) thực tế hoặc tạo ra quả. (Xem bên dưới, § 7.4). Điều này sẽ không phù hợp trong bối cảnh thảo luận hiện tại về nguyên nhân nào tạo ra quả nào.

Tôn giả Saṃghabhadra còn khẳng định thêm rằng sự đề xuất như vậy sẽ dẫn đến kết quả là "chỉ có thể có những kết quả mạnh mẽ ngay lập tức (*anantaram*) hoặc đôi khi sau những nguyên nhân. Chúng không tồn tại trong số các câu sanh. Không thể nào, trong số các câu chuyện, tất cả cùng nhau đạt được kết quả nam tính chung vì [một pháp] tự thân nó không sinh khởi bởi đức tính của chính nó. Chúng ta cũng không thể nói rằng mỗi cái tạo ra quả của nó một cách riêng biệt kẻo [chính định nghĩa này mâu thuẫn] rằng các nguyên nhân cùng tồn tại không chia sẻ cùng một quả." Hethen giải thích:

> Hoạt động nam tính (*puruṣa-kāra),* sức lực nam (*puruṣa-bala),* năng lực nam (*puruṣa-sāmarthya)* (士能, sĩ năng), hiệu lực

[40] *Ny,* 437a.

nam (*puruṣa-śakti)* (士之勢分, sĩ chi thế phận) - tất cả những điều này đều có cùng ý nghĩa: Vì hiệu quả (功能, công năng) của pháp - giống như những hành động nam tính, chúng được gọi là hành động nam tính (*puruṣakara*); giống như một người mạnh mẽ được gọi là sư tử vì anh ta giống sư tử.[41]

7.3.2.4. Ví dụ về quả nam tính

AKB đưa ra những ví dụ sau đây về quả thiện tính: Thiền thứ nhất là quả thiện của *tâm chuẩn bị cho nó. Tâm chuyển hóa* (*nirmāṇa-citta*) huyền diệu là kết quả mạnh mẽ của một tâm thanh tịnh trong thiền định. Pháp vô lậu, ví dụ khổ pháp trí nhẫn (*duḥkha-dharma-jñāna-kṣānti),* có thể là kết quả mạnh mẽ của pháp có dòng chảy ra, ví dụ, pháp tối thượng trên đời (*laukikāgra-dharma)*.[42]

7.3.3. Quả thống trị (*adhipati-phala*)

Đây là loại quả chung nhất, tương quan với loại nguyên nhân chung nhất, nguyên nhân hiệu quả. Học thuyết nghiệp báo tạm thời của Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*), các kết quả thường được chia sẻ bởi tập hợp chúng sinh nhờ phẩm chất tập thể của họ - thuộc loại này. Như vậy, toàn bộ vũ trụ với tất cả các hành tinh, các ngọn núi và các đại dương, v.v., là kết quả - kết quả của sự thống trị - của nghiệp tập thể - của tổng thể chúng sinh cư trú trong đó. (Xem bên dưới, § 7.3.5; *cf. infra,* § 14.8).

AKB giải thích về loại quả này như sau:

> [Quả thống trị] là kết quả sinh ra từ sự thống trị của [nguyên nhân hiệu quả].
>
> [Nguyên nhân hiệu quả] được thiết lập chỉ đơn thuần dựa trên sự giải thích của nó là không gây trở ngại - sự thống trị có gì? Bản thân sự thật này [tạo nên sự thống trị].
>
> Hơn nữa, nguyên nhân hiệu quả cũng có tính chất của hiệu quả đóng góp. Như vậy, [theo nghĩa này], mười xứ (*āyatana*) [có ưu thế] đối với năm giác quan; nghiệp [tập thể] đối với thế giới vật chất. Cơ quan thính giác, v.v., cũng có sự thống trị [gián tiếp], thông qua sự kế tiếp, đối với sự phát sinh của

[41] *Ny,* 436a.
[42] *AKB*, 97.

> nhãn thức, vì sau khi nghe, ở một người, có sự phát sinh của ham muốn nhìn thấy. Các trường hợp tương tự khác thuộc loại thống trị này cũng phải được hiểu theo cách tương ứng.[43]

Như chúng ta đã thấy ở trên, quả nam tính cũng có một ý nghĩa rất rộng. Nó khác với kết quả của sự thống trị như thế nào? *MVŚ* giải thích:

> **Câu hỏi:** Sự khác biệt giữa quả nam tính và quả thống trị là gì?
>
> **Trả lời:** Cái có được thông qua việc thực hành quả an toàn nỗ lực. Cái có được do không có trở ngại là quả của sự thống trị… Hơn nữa, quả của sự giàu có này đối với người làm, và là quả của sự thống trị đối với người hưởng thụ. Như vậy, quả [của cây] vừa là quả có sức mạnh vừa là quả có ưu thế đối với người trồng; [nhưng] chỉ là thành quả của sự thống trị đối với người hưởng thụ…[44]

Như vậy, vì yếu tố không chướng ngại góp phần vào sự sinh khởi của bất kỳ quả nào, nên phạm vi của quả thống trị nhất thiết phải rộng hơn phạm vi của quả mạnh.[45]

Ý nghĩa đạo đức của kết quả của một hành động không ngăn cản cũng được đưa ra trong *MVŚ*. Câu hỏi được đặt ra là tại sao khi một người nào đó giết một người khác thì chúng sinh không phạm tội về hành động giết hại này - cho rằng tất cả họ đều không cản trở việc giết hại, do đó hoạt động như một nguyên nhân hiệu quả? Nỗ lực chuẩn bị để giết và cũng mang lại sự hoàn thành của kết quả; những chúng sinh khác chưa làm như vậy. Một câu hỏi khác liên quan đến khái niệm về nghiệp tập thể:

> **Câu hỏi:** của cải bên ngoài (财物, tài vật; *bhoga*) được tạo ra bởi nghiệp tập thể (là kết quả của sự thống trị) của tất cả chúng sinh, tại sao kẻ trộm chỉ vi phạm đối với chủ sở hữu của cải mà không chống lại [chúng sinh] khác?

---

[43] *AKB*, 94: *tasyādhipatijaṃ phalam | anāvaraṇabhāvamātreṇa avasthitasya kim ādhipatyam | etadeva | aṅgībhāvo'pi cāsti kāraṇahetos tadyathā "pañcasu vijñānakāyeṣu daśānām āyatanānāṃ bhājanaloke ca karmāṇām | śrotrādīnām apy asti cakṣurvijñānotpattau pāraṃparyeṇa ādhipatyam / śrutvā draṣṭukāmatotpatter" ity evamādi yojyam ||*

[44] *MVŚ*, 106c.

[45] *MVŚ*, 630b.

> **Trả lời:** Người sở hữu của cải giữ gìn và bảo vệ của cải của mình; những người khác thì không làm như vậy… Hơn nữa, chủ của cải coi của cải là của mình, còn kẻ trộm lại cho mình là chủ của của cải; [những người khác không làm như vậy]. Như vậy, [kẻ trộm] chỉ phạm tội với [chủ nhân] chứ không phạm đến người khác. Hơn nữa, sự vi phạm đang chống lại sự giàu có của ai, đây vừa là kết quả của sự mạnh mẽ vừa là kết quả của sự thống trị; đối với những chúng sinh khác, sự giàu có là kết quả của sự thống trị chứ không phải là kết quả của sức mạnh nam tính.[46]

7.3.4. Quả hóa thân (*niṣyanda-phala*)

Từ tiếng Phạn *niṣyanda* (*ni* - √*syand*) theo nghĩa đen là "chảy tới, phát ra". Ý niệm là quả phát ra từ một nguyên nhân có tính chất tương tự. Bản dịch của Huyền Trang về "đẳng lưu" (等流) là "dòng chảy bình đẳng" có tính giải thích, nhưng có thể biện minh và có ý nghĩa (xem ở trên, § 7.1.2 để giải thích về điều kiện tương ứng, tức là đẳng vô gián duyên (*samanantara-pratyaya),* là "bình đẳng và tức thời"). *Avatāra* (T) định nghĩa nó: *ryu dang 'dra ba'i chos ni rgyu mthun pa shes bya'o* | - "Pháp nào tương tự với nhân thì được gọi là 'nhân hợp'." Quả này không tương quan với nguyên nhân đồng nhất và nguyên nhân phổ quát. *AKB* giải thích lý do tại sao cái sau phải được phân biệt với cái trước:

> Pháp tương tự với nhân đó là quả hóa thân, chẳng hạn, [những quả tương tự] những nguyên nhân đồng nhất và phổ quát.
>
> Nếu [nguyên nhân] phổ quát cũng có quả giống như vậy, tại sao nó không được thừa nhận là [quả] của nguyên nhân đồng nhất, [tức là tại sao không gọi là một nguyên nhân phổ quát là "một nguyên nhân đồng nhất"]? Bởi vì sự giống nhau của nó là về mặt giai đoạn (*bhūmi*) và bản chất là ô nhiễm, nhưng không thuộc loại [thứ bị bỏ rơi].[47]

---

[46] *MVŚ*, 106c.

[47] *AKB*, 95: *hetor yaḥ sadṛśo dharmaḥ sa niṣyanda-phalam | tadyathā sabhāga-sarvatraga-hetvoḥ | yadi sarvatraga-hetor api samānaṃ phalaṃ yasmān na sabhāga-hetor eveṣyate | yasmāt bhūmitaḥ kliṣṭatayā cāsya sādṛśyaṃ na tu prakārataḥ | yasya tu prakārato 'pi sādṛśyaṃ so 'bhyupagamyata eva sabhāgahetuḥ ||*

7.3.5. Quả báo (*vipāka-phala*)

Quả *Ny,* chỉ liên quan đến chúng sinh (*sattvākhyā*), tương quan với nhân - quả báo. Mối quan hệ nhân - quả giữa quả này và nguyên nhân của nó gắn liền với lĩnh vực nghiệp quả có hai mặt, cá nhân và tập thể. Nghiệp cá nhân dẫn đến quả báo cá nhân. Nghiệp tập thể là những hành động được thực hiện chung bởi một nhóm chúng sinh, dẫn đến những trải nghiệm tập thể. (Xem *phần dưới,* § 14.8). Do đó, thế giới vật chất - *bhājana-loka* - nơi sinh sống của chúng sinh là kết quả của các hành động đạo đức của tổng thể chúng sinh. Tuy nhiên, nó không được gọi là quả báo, mà theo định nghĩa, là duy nhất cho cá nhân. Thay vào đó, kết quả tập thể như vậy được coi là kết quả của sự thống trị.

Là kết quả của một quá trình chín muồi (*vi* - √*pac*; *pac* nghĩa là chín/ trưởng thành), quả báo không xảy ra đồng thời với nhân của nó và cũng không được tạo ra ngay lập tức. Tuy nhiên, Samabhedoparacaṇacakra ghi lại quan điểm của Đại chúng bộ (*Mahāsāṃghika*) rằng "nghiệp (*karma*) và quả (*vipāka*) có thể phát sinh đồng thời".[48]

Nguyên nhân - quả báo phụ thuộc vào sự phát triển hay trưởng thành của chuỗi hành vi để đạt được kết quả của nó.[49] Bản chất đạo đức của nó không thể xác định được là thiện (*kuśala*) hoặc bất thiện (*akuśala*), tức là không được xác định (*avyākṛta*). Hơn nữa, nó được mô tả là "không che đậy/ không bao phủ" (*anivṛta*), vì nó không tạo thành một chướng ngại cho con đường thánh thiện. (Xem *phần trên,* § 2.4.3.2.1).

AKB giải thích như sau:

> Pháp không che đậy, không xác định… liên quan đến chúng sinh, phát sinh tiếp theo [về mặt đạo đức] được xác định [pháp - nguyên nhân của nó], vì đối với quả báo, pháp khéo léo hay không khéo léo [là nguyên nhân của nó] được xác định [về mặt đạo đức] dựa trên tính chất có thể định nghĩa của nó. Quả báo là cái phát sinh từ nó sau đó, không đồng thời, không ngay lập tức. Đây là đặc điểm của quả báo.

[48] *T*.49, 15c.
[49] *AKB*, 90.

Tại sao vật vô tri do nghiệp sinh ra lại không được coi là quả báo? Bởi vì nó là chung - đối với một cá nhân khác cũng có thể tham gia tương tự như vậy. [Theo định nghĩa,] tuy nhiên, quả báo là duy nhất [đối với người thuộc về nghiệp của ai mà nó là kết quả], vì không phải trường hợp một người khác trải qua quả báo bởi nghiệp của một người khác.

Tại sao người khác lại trải qua kết quả của sự thống trị [cũng sinh ra từ nghiệp]? Bởi vì nó được mang đến bởi một nghiệp tập thể.[50]

7.4. VIỆC "CẦM" VÀ "CHO" QUẢ

Theo Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*), quá trình nhân - quả dẫn đến sự hiện thực hóa các kết quả của nó bao gồm hai bước sau:[51]

(i) Đầu tiên, phải có "sự nắm bắt quả" (*phala-grahaṇa/ phalapratigrahaṇa*). Bước này xác định một cách chính xác rằng nguyên nhân cụ thể có liên quan đến nhân quả với kết quả tương ứng của nó. Tôn giả Saṃghabhadra giải thích rằng "nắm lấy một quả" có nghĩa là "kích thích/ phóng chiếu (ā- √*kṣip*) của quả".[52] Tôn giả Yaśomitra cũng giải thích tương tự:

Bởi "[các nguyên nhân] nắm bắt" có nghĩa là "chúng phóng chiếu". Nó có nghĩa là họ an trú trong trạng thái là một nguyên nhân.[53]

(ii) Khi những kết quả được xác định thực sự phát sinh, tức là được tạo ra để đi vào hiện tại, nó được gọi là "cho ra quả" (*phala-dāna*) do nhân.

Tất cả sáu nhân đều nắm bắt quả của chúng trong thời điểm hiện tại. Chính chức năng nhân - quả của việc nắm bắt một quả *Ny,* chỉ

---

[50] *AKB,* 95: *anivṛtāvyakṛto… dharmaḥ vipākaḥ… sattvākhyo vyākṛtodbhavaḥ [57b] |kuśalākuśalaṃ hi vipākaṃ prati vyākaraṇād vyākṛtam | tasmād ya uttarakālaṃ bhavati na saha nāntaraṃ sa vipākaḥ | etad vipākasya lakṣaṇam | kasmād asattvākhyo'rthaḥ karmajo na vipākaḥ | sādhāraṇatvāt | Anyo'pi hi tat tathaiva paribhoktuṃ samarthaḥ | asādharaṇas tu vipākaḥ | na hy Anyakṛtasya karmaṇo'nyo vipākaṃ pratisaṃvedayate | adhipati-phalaṃ kasmāt pratisaṃvedayate | sādhāraṇa-karma-saṃbhūtatvāt ||*

[51] *Cf. _MVŚ,* 98b.

[52] *Ny,* 437c.

[53] *Vy,* 226.

xảy ra trong khoảnh khắc hiện tại, được gọi là hoạt động (*kāritra*) của pháp.[54] Đối với các *Vaibhāṣika*, hoạt động của pháp nắm bắt hay phóng chiếu quả của chính nó - khiến sự phát sinh của nó theo sát-na thời gian trong sự tiếp nối của nó - xác định một cách độc đáo tính hiện tại của nó. (Xem *phần trên,* § 5.5).

Về việc cho quả: hai nguyên nhân - các nguyên nhân cùng tồn tại và các nguyên nhân kết hợp - chỉ cho quả trong thời điểm hiện tại của chúng. Các nguyên nhân đồng nhất và phổ quát cho quả cả trong thời điểm hiện tại và khi chúng đã qua. Nhân quả báo sẽ có quả khi nó đã qua.[55] Nó không thể làm như vậy trong thời điểm hiện tại hoặc thời điểm ngay sau đó, vì quá trình trưởng thành đòi hỏi phải có thời gian trôi đi. (Xem ở trên, § 7.3.5).

***

[54] *Ny,* 437c.

[55] *MVŚ,* 108c; *AKB,* 96 f.; *Ny,* 437c–438a - Tôn giả Saṃghabhadra phản đối quan điểm được ghi chép trong *MVŚ* (*loc. cit.*) rằng đối với *kāraṇa-hetu*, cả sự nắm bắt.

Chương 8

CÁC LOẠI SẮC (*RŪPA*)

8.1. BẢN CHẤT CHUNG VÀ ĐỊNH NGHĨA CỦA SẮC (*RŪPA*)

Thuật ngữ sắc (*rūpa*) có thể được dịch là vật chất. Ở giai đoạn đầu của việc nghiên cứu *A-tỳ-đạt-ma,* dường như chưa có nhiều định nghĩa chính thức về sắc (*rūpa*). Điều này có lẽ là do sắc (*rūpa*) là một trong những thứ tồn tại thực tế nhất trong trải nghiệm của con người. Không cần thiết phải giải thích sắc (*rūpa*) là gì. Tuy nhiên, mối quan tâm cơ bản của *A-tỳ-đạt-ma* là việc nghiên cứu bản chất tự tính và nội tại của các thực tại tối thượng (*supra,* § 2.3.2.1), điều không thể tránh khỏi là cuối cùng, các nhà *A-tỳ-đạt-ma* (*Ābhidharmika*) đã tìm kiếm định nghĩa rõ ràng về loại này.

8.1.1. Phân định phạm vi của sắc (*rūpa*)

Định nghĩa sắc (*rūpa*) theo nghĩa vật chất thường được đưa ra trong *kinh* chỉ dưới hình thức phân định phạm vi của tất cả những gì thuộc phạm trù này. Sự thực hành này được kế thừa bởi các bộ luận *A-tỳ-đạt-ma.* Vì vậy, khi giải thích sắc uẩn (*rūpa-skandha*), *MVŚ* trích dẫn hai định nghĩa *kinh* như sau:

> Câu hỏi: Sắc uẩn (*rūpa-skandha*) là gì ?
>
> *Kinh* có nói, "Tất cả sắc (*rūpa*) [bao gồm] bốn nguyên tố phổ quát và những đại có nguồn gốc từ đại nguyên tố." Một *kinh* khác nói, "sắc uẩn (*rūpa-skandha*) là gì? Tất cả những sắc (*rūpa*) quá khứ, vị lai, hiện tại, bên trong, bên ngoài, thô, vi tế, thấp kém, cao cấp, xa, gần - tất cả những thứ này được được phân nhóm thành một đống gọi là nhóm vật thể (*rūpa-skandha*)."

Ngoài ra, tuy nhiên, *MVŚ* ở đây đưa ra định nghĩa như sau:

> Các nhà *A-tỳ-đạt-ma* (*Ābhidharmika*) nói như sau: "sắc uẩn (*rūpa-skandha*) là gì? Mười [mục trong] sắc xứ (*rūpa-āyatana*) và sắc (*rūpa*) được xếp vào pháp xứ (*dharmāyatana*)."[1]

"Sắc (*rūpa*) được gộp vào pháp xứ (*dharmāyatana*)" là loại sắc (*rūpa*) đặc biệt không có chướng ngại và vô hình (*supra,* § 2.4.1.3.1, *infra,* § 13.7). Tuy nhiên, không phải tất cả các bậc thầy Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) đều chấp nhận những loại vật chất như vậy (tham khảo § 13.4.2.1).

8.1.2. Định nghĩa bằng thuật ngữ sắc ngại (*rūpaṇā/ rūpaṇa)*

Tuy nhiên, cũng có nhiều định nghĩa rõ ràng hơn. *AKB định nghĩa sắc* (*rūpa*) bằng thuật ngữ sắc ngại (*rūpaṇa/ rūpaṇā)* - mà Huyền Trang dịch là "sự thay đổi - trở ngại" - được hiểu theo nghĩa là bị suy thoái hoặc tan rã. Đối với dạng động từ *rūpayati/ rūpyate,* thỉnh thoảng Huyền Trang cũng dịch là (xấu đi). Thuật ngữ này rõ ràng được liên kết về mặt từ nguyên với gốc √*rup* (được kết nối với √*lup*) – "làm phiền", "vi phạm", "phá vỡ". Nhưng *rūpaṇā* cũng thường được ngầm liên kết với √*rūp,* một gốc danh từ từ danh từ *rūpa,* trong trường hợp đó *rūpaṇā* không có nghĩa gì hơn là "bản chất của sắc (*rūpa*)". Bản chất này thực sự là gì, sau đó được trình bày rõ hơn.

Trong định nghĩa của nó, *AKB* trích dẫn ủng hộ *Tạp A-hàm* (*Samyuktāgama*):[2]

Nó bị hành hạ nhiều lần, nên này các Tỳ-khưu, nó được gọi là sắc thủ uẩn (*rūpa-upādāna-skandha*). Bị quấy rối/ gãy bởi cái gì? Chạm vào ngay cả sự tiếp xúc của bàn tay cũng bị quấy rối/ gãy.[3] Phiên bản tiếng Hán của *SĀ*[4] viết:

---

[1] *MVŚ,* 383a. Đoạn thứ hai cũng được trích dẫn trong *AKB,* 13: *yad kiṃcid rūpam atītānāgata-pratyutpannam ādhyātmikaṃ bāhyaṃ vā audārikaṃ vā sūkṣmaṃ vā hīnaṃ vā praṇītaṃ vā yad vā d ūre yad vā antike tat sarvam aikadhyam abhisaṃkṣipya rūpa-skandha iti saṃkhyāṃ gacchati |*

[2] *Cf. T.*2, 11b.

[3] *AKB,* 9: *rūpyate rūpyata iti bhikṣavas tasmād rūpopādānaskandha ity ucyate | kena rūpyate | pāṇisparśenāpi spṛṣṭo rūpyate |*

[4] *T.*2, *loc. cit.*

> Cái dễ bị cản trở và phân hủy (若可礙可分, nhược khả ngại khả phân) được gọi là sắc thủ uẩn (*rūpa-upādāna-skandha*). Nó bị các ngón tay ngăn cản. Nó bị chạm vào bởi tay, đá, hay gậy, dao, hoặc lạnh, hoặc nóng, hoặc khát, hoặc đói, hoặc côn trùng như muỗi, hoặc gió hay mưa - đây gọi là sự cản trở do xúc chạm. Như vậy, sự kháng cự là [đặc tính] của sắc thủ uẩn (*rūpa-upādāna-skandha*).[5]

Điều đáng chú ý là, trong Kinh *Saṃyukta-sūtra* được trích dẫn ở trên, người ta đã tìm thấy định nghĩa chung về sắc (*rūpa*) là cái chịu sự kháng cự (*pratighāta*) và sự phân hủy/ phân rã (xem bên dưới). *AKB* (*loc. cit.*) trích dẫn thêm khổ thơ sau của *Arthavargīya*[6] để giải thích rằng "bị hỏng" có nghĩa là "bị áp bức/ quấy rối/ quấy rầy" (*rūpyate bādhyata ityarthaḥ*):

> Nếu, khi ham muốn sinh khởi trong người tìm kiếm khoái lạc nhục dục, những thú vui nhục dục đó không nhiều, người đó bị quấy rầy/ quấy rối (*rūpyate*) giống như bị một mũi tên đâm xuyên qua.
>
> Sắc (*rūpa*) có sự áp bức nào (*bādhanā*)? [Sự áp bức] có bản chất thay đổi khi sinh khởi.[7]

Tôn giả Yaśomitra nhận xét rằng câu hỏi và câu trả lời này không phải là sự đoán trước của câu hỏi: "Nhưng sắc (*rūpa*) bị áp bức như thế nào?" - vì sắc (*rūpa*) không giống con người tìm kiếm niềm vui:

> Như vậy nó nói, "đó là bản chất của sự thay đổi trong sự sinh khởi". Điều này có nghĩa là: "có bản chất là bị biến dạng" (*vikriyotpādanā*).[8]

Ý nghĩa "chủ quan" này được truyền tải rõ ràng trong bản dịch của Huyền Trang đối với cả *rūpyate* và *bādhyate* trong bối cảnh này là "phiền hoại" (惱壞, "vexed (/*molested*) – *broken*",[9] và Tôn giả Yaśomitra ở đây rõ ràng tìm cách giải thích hàm ý chủ quan của nó.

---

[5] *Cf.* S, iii, 86.

[6] *Cf.* No. 198,4,175c; *Suttanipāta,* IV, *Aṭṭhakavagga* 1.2.

[7] *AKB,* 9.

[8] *Vy,* 34.

[9] Xem *Entrance,* 137 n. 69, n. 70.

Tuy nhiên, người ta có thể hiểu điều này như các nhà *A-tỳ-đạt-ma* (*Ābhidharmika*) cố gắng liên hệ *rūpyate* với ý nghĩa chủ quan gặp trong *kinh*: Ý nghĩa chủ quan này được hiểu là đề cập đến trải nghiệm của con người về sắc (*rūpa*) phát sinh cái mà con người trải nghiệm. Pháp - và do đó cuối cùng gây khó chịu cho người trải nghiệm. Theo lời của Tôn giả Saṃghabhadra, đặc tính này của sắc (*rūpa*) có thể được phát biểu như là nguyên nhân của cảm giác khó chịu (*duḥkhavedanā-hetu*):

> Ở đây, tại sao vật chất tổng hợp được gọi là vật chất? Đầu tiên, lời dạy cao quý của bậc Thiện Thệ (*Sugata*) nói rằng vật chất được gọi như vậy là do nó thay đổi và thoái hóa. Ý nghĩa của câu nói này như sau: vì nó là nguyên nhân của cảm giác khó chịu, vì nó có tính chướng ngại, vì nó bị chuyển hóa nên được gọi là thay đổi - xấu đi. Do sự thay đổi - thoái hóa nên nó được gọi là vật chất. "Đó là nguyên nhân của cảm giác khó chịu" - điều này có nghĩa là vật chất thay đổi và xấu đi, và có thể tạo ra cảm giác khó chịu, như đã nói trong *Arthavargīya*: …[10]

8.1.2.1. *Rūpaṇā/ rūpaṇa* được hiểu là sự cản trở hoặc kháng cự

AKB[11] thông tin rằng một bậc thầy *A-tỳ-đạt-ma* (*Ābhidharmika*) giải thích *rūpaṇā* là *pratighāta,* "sự kháng cự", có nghĩa là "chướng ngại cho sự phát sinh của một vật khác ở vị trí riêng của nó".[12] *MVŚ*[13] trích dẫn lời giải thích của Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) đạo sư Vasumitra về những gì tạo nên đặc điểm của sự vật có bản chất hoặc tính chất của sắc (*rūpa*) (有色相, hữu sắc tướng):

> Những người có (i) tính chất tích lũy dần dần, (ii) tính chất tan rã dần dần, (iii) sắc chất có thể nhận thức được, (iv) vị trí có thể nhận thức được, (v) kích thước có thể nhận thức được, (vi) sự cản trở có thể nhận thức được, (vii) sự tấn công có thể nhận thức được (*apakāra*), (viii) sự giảm thiểu thiệt hại có thể nhận thức được, (ix) sự bổ sung có thể nhận thức được, (x) tính chất của ba loại sắc (*rūpa*) - hữu hình và chướng ngại, vô hình và chướng ngại, vô hình và không chướng ngại, (xi) tính

[10] *Ny,* 337b.
[11] *AKB, loc. cit.*
[12] *Vy,* 34: *svadeśe parasyotpatti-pratibandhaḥ* |
[13] *MVŚ,* 389c–390a.

> chất của việc được mang đến đó và mang đi ở đó, (xii) tính chất của biến đổi - ngăn ngại (*rūpaṇā*).

Sự mô tả này giống như một sự trình bày chi tiết về *rūpaṇā.*

Đặc tính được đưa ra trong (x) hầu hết có lẽ là do sự xem xét về vật thể vô thông tin (*avijñapti,* vô biểu) - vô hình và không chướng ngại - là thực thể. Tóm tắt, bốn đặc điểm nổi bật của sắc (*rūpa*): (a) tích lũy, (b) chiếm giữ không gian - tắc nghẽn, (c) hữu hình, (d) khả năng biến đổi.

8.1.3. Khả năng chống chịu và khả năng hiển thị được nhấn mạnh là hai phẩm chất đặc biệt

Đặc điểm hóa của *Vasumitra* ở trên có thể thực tế được thu hẹp xuống thành hai: khả năng hiển thị và sức đề kháng, vì tính nhạy cảm với sự tích lũy, giảm bớt và bổ sung có thể được xem là có thể bắt nguồn từ bản chất của sắc (*rūpa*) chiếm hữu khối lượng - sự thật mà đến lượt nó có thể được biểu thị như là sự kháng cự. Có vẻ như các nhà *A-tỳ-đạt-ma (Ābhidharmikas)* chủ yếu dần nhấn mạnh đến hai đặc tính của sự thấy được (*sa-nidarśanatva*) và sự kháng cự (*sa-pratighātatva*). Tính dễ thay đổi không bị nhấn mạnh có lẽ bởi vì nó là một đặc tính không chỉ giới hạn ở sắc (*rūpa*) - tất cả các pháp hữu vi đều vô thường và có thể thay đổi.

Tôn giả Saṃghabhadra nêu bật các yếu tố cấu thành tính chất đặc biệt của sắc (*rūpa*): Trong số mười mục được gộp lại dưới sắc xứ (*rūpa-āyatana*), chỉ có mục đầu tiên được đặt tên là sắc (*rūpa*) như vậy dựa trên hai đặc tính đặc biệt nhất của sắc (*rūpa*):

> Vì nó bị cản trở nên nó hư hỏng ngay khi được chạm vào bằng tay, v.v., và vì nó có thể nhìn thấy được nên người ta có thể biểu thị nó đang ở vị trí khác - ở đây, ở kia.[14]

Hai phẩm chất này được Tôn giả Saṃghabhadra thể hiện thêm:

(i) Về việc được nhìn thấy hoặc "với - nhìn thấy":

> Đây là hai giác quan: 1. Vật chất nhất thiết phải tồn tại cùng với cái thấy (*darśana*), do đó được cho là hữu hình ("với cái thấy", *sanidarśana*), vì vật chất và mắt phát sinh đồng thời; điều này

[14] *Ny,* 346b.

giống như [ý nghĩa của] "với người bạn đồng hành". 2. Vật chất có tính chất chỉ định, do đó được cho là có thể nhìn thấy được, vì nó có thể được chỉ định khác nhau là ở đây hoặc ở đó;[15] điều này giống như [ý nghĩa của] "với đối tượng" (*sa-ālambana*).[16]

(ii) Về khả năng kháng cự hoặc "có kháng cự":

Kháng cự có nghĩa là trở ngại. "Cái này bị cái kia cản trở" (tức là cái này bị cái kia cản trở), do đó nó được cho là "có sự phản kháng". Sự cản trở (*pratighāta*) có ba phần: chướng ngại qua trở ngại (*āvaraṇa-pratighāta*), chướng ngại qua cảnh giới (*viṣaya-pratighāta*) và chướng ngại qua đối tượng nhận thức (*ālambana-pratighāta*).[17]

Một miền đối tượng (*viṣaya*) cần được phân biệt với một đối tượng nhận thức (*ālambana*): pháp, *y,* là miền đối tượng của pháp khác, *x,* nếu *x* thực hiện hiệu quả của nó (thấy, v.v.) trong *y.* Mặt khác, đối tượng nhận thức là pháp được nắm giữ bởi một ý nghĩ hoặc tâm sở của ý nghĩ (tức là khi đối tượng nhận thức được nắm bắt, ý thức được phát sinh tương ứng với nó).[18] Do đó, trong khi ý nghĩ và các tâm sở ý nghĩ có cả hai đối tượng và đối tượng nhận thức thì các căn chỉ có các lãnh vực đối tượng.

Trong số ba trở ngại nói trên, đó là sự cản trở qua trở ngại được gọi cụ thể là đặc tính của vật chất. Ba loại chướng ngại này được giải thích như sau:

(1) Chướng ngại: Khi pháp vật chất chiếm một vị trí, pháp vật chất khác không thể sinh khởi trong cùng một không gian. Hai pháp vật chất kháng cự hay cản trở lẫn nhau theo nghĩa này.

(2) Sự cản trở qua miền đối tượng: Khi một giác quan (ví dụ: con mắt) gặp với miền đối tượng tương ứng của nó (ví dụ: một cái nhìn thấy được) và hiệu quả của nó (ví dụ như nhìn thấy) được thực hiện thì nó được cho là bị cản trở

---

[15] *Cf. AKB,* 19: *sa hi śakyate nidarśayitum idam ihāmutra iti* |

[16] *Ny,* 348a.

[17] *Ny,* 348a.

[18] *Cf. AKB,* 19: *yasmin yasya kāritram sa tasya viṣayaḥ* | *yac cittacaittair gṛhyate tad ālambanam* | Huyền Trang dịch *kāritra* ở đây là *công năng* (功能), hiệu quả, cũng là cách dịch từ này trong ngữ cảnh này.

bởi miền đối tượng đó vì phạm vi tầm nhìn của nó tại thời điểm đó bị giới hạn trong đối tượng đó. Một ví dụ được trích dẫn từ *PjŚ*: mắt của cá bị cản trở khi gặp vật thể nhìn thấy được trong nước, không phải đất liền; mắt của con người bị che khuất bởi vật thể nhìn thấy được trên đất liền, không phải trong nước.

(3) Sự tắc nghẽn qua nhận thức đối tượng: Khi ý nghĩ và các tâm sở ý nghĩ bị cản trở bởi - bị giới hạn bởi - các đối tượng nhận thức của chúng.[19]

Giống như Tôn giả Saṃghabhadra, Tôn giả Yaśomitra cũng nêu bật "bản chất của sắc (*rūpa*) là khả năng chỉ định vị trí: 'Ở đây, ở đó.'"[20] Tôn giả Saṃghabhadra lập luận rằng khả năng hiển thị như một đặc tính nội tại của phạm trù sắc (*rūpa*) phải được áp dụng cho ngay cả đơn vị nhỏ nhất - giải phẫu. Vì nếu không, nó sẽ mất đi bản chất nội tại của nó là sắc (*rūpa*). (Xem bên dưới, § 8.3.3).

Ở nơi khác, Tôn giả Saṃghabhadra cũng đưa ra ba đặc điểm xác định của *rūpa*: (i) tính có thể chỉ ra của vị trí, (ii) khả năng bị hư hỏng do tiếp xúc tắc nghẽn, (iii) sắc (*rūpa*) theo sự chỉ định. Đặc tính thứ ba liên quan đến vật chất không mang tính thông tin được xếp vào pháp xứ (*dharmāyatana*) hơn là sắc xứ (*rūpāyatana*). "Chúng được gọi là sắc (*rūpa*) theo cách gọi tên (*prajñapti*) theo thuật ngữ *rūpa*: Không phải trường hợp nào chúng có thể được gọi là tách biệt khỏi nghiệp thân và nghiệp khẩu vốn là sắc (*rūpa*) trong bản chất và từ đó chúng được tạo ra, vì trong phạm vi phi vật chất, sự chỉ định này không tồn tại."[21]

8.1.4. Các loại vật chất đặc biệt

Rõ ràng, đặc tính thứ ba được Tôn giả Saṃghabhadra đưa ra ở trên nhằm mục đích gộp nghiệp không cung cấp thông tin như một loại vật chất đặc biệt mặc dù nó không có hai đặc điểm đầu tiên (tức là khả năng hiển thị và sức cản).

Bên cạnh vật chất phi thông tin không giống những vật chất khác mà chúng ta gặp phải trong sự tồn tại hiện tượng, Nhất thiết

[19] *AKB*, 19 f.; *Ny*, 348a–b.

[20] *Vy*, 51: *idam ihāmutreti deśa-nidarśana-rūpaṇāt* |

[21] *Ny*, 540a.

hữu bộ (*Sarvāstivāda*) còn thừa nhận những loại vật chất đặc biệt khác, chẳng hạn như vật chất trong cõi vi tế và vật chất của chúng sinh trung gian (*antarābhava*); những loại vật chất này được cho là trong suốt (*accha*). Trên thực tế, một lý do khiến khả năng đau khổ (*duḥkhendriya*) vắng mặt trong chúng sinh mềm mại trong thế giới vật chất vi tế là thân thể của họ (*āśraya*) được cấu thành bởi vật chất trong suốt[22] nên chúng không bị tổn thương. Chúng ta cũng đã thấy ở trên rằng các năng lực giác quan được cho là bao gồm các loại vật chất rất vi tế và dễ thấy (*prasāda*) (cf. § 2.4.1.3.2) có tính siêu việt (*atīndriya*), và các nguyên tử của chúng, trong suốt như pha lê, không gây chướng ngại cho nhau.[23] *MVŚ* mô tả tương tự nhưng mang tính minh họa hơn:

> Vì bản chất chúng trong suốt/ rõ ràng nên chúng không cản trở lẫn nhau. Nghĩa là, đối với loại vật chất trong sáng phát sinh như vậy, ngay cả khi chúng được tích lũy với số lượng lớn cùng nhau, cũng không có sự cản trở lẫn nhau. Nó giống như nước trong ao mùa thu; do độ trong của nó, ngay cả một cây kim đâm vào cũng có thể nhìn thấy được.[24]

Tôn giả Saṃghabhadra trích dẫn sự khẳng định của các thiền giả rằng thiền định là một loại vật chất phái sinh đặc biệt:

> Tất cả những người sống trong ẩn thất (*āraṇyaka*) đều khẳng định như sau: "Màu xanh lam, v.v., được nhìn thấy trong thiền định là vật chất hữu hình (*sanidarśana*). Không thể khẳng định rằng vật chất này là bản chất mềm mại của một dạng vật chất khác mà trước đây đã được trải nghiệm bởi nhãn thức. Vì nó biểu hiện rõ ràng trong thiền định. Vật chất này là đối tượng của thiền định có nguồn gốc từ các yếu tố vĩ đại được tạo ra trong thiền định. Nó trong sáng và trong trẻo, không có chướng ngại, giống như vật chất hư không.[25]

---

[22] *AKB*, 46: *duḥkhendriyaṃ khó chịu āśrayasyācchatvād …* |

[23] *Cf. AKB*, 5 f., 33: *na cānyo'nyam āvṛṇvanti sphaṭikavad acchatvāt* | Tuyên bố này xảy ra trong sự mô tả về nguyên tử của nhãn căn. Tuy nhiên, *SĀ*, 91c mô tả các giác quan là "vô hình và bị cản trở" (不可見、有對, bất khả kiến hữu đối). Nếu đây không phải là một lỗi văn bản, nó có thể phản ánh một giai đoạn phát triển sớm hơn trong quan niệm của Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) về loại sắc (*rūpa*) này.

[24] *MVŚ*, 63a.

[25] *Ny*, 346b.

8.2. CHẤT SƠ CẤP VÀ CHẤT DẪN XUẤT

Trong số các định nghĩa khác nhau về pháp vật chất (*rūpin*) trong *MVŚ*, điều sau đây liên quan đến các khái niệm về "các nguyên tố phổ quát" và "vật chất có nguồn gốc từ các nguyên tố phổ quát":

> Pháp có bản chất nội tại bao gồm bốn yếu tố lớn hoặc có bản chất xuất phát từ bốn yếu tố lớn được gọi là pháp vật chất. Pháp mà bản chất nội tại không bao gồm bốn yếu tố lớn hoặc pháp có nguồn gốc từ bốn yếu tố lớn được gọi là pháp phi vật chất.
>
> Hơn nữa, pháp có các nguyên tố phổ quát làm nguyên nhân (*mahābhūta-hetuka*) và bản chất nội tại bao gồm vật chất phát sinh được gọi là pháp vật chất. Pháp đó không có các nguyên tố phổ quát làm nguyên nhân và bản chất nội tại của nó không bao gồm vật chất phát sinh được gọi là pháp phi vật chất.[26]

Trong *A-tỳ-đạt-ma* của Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*), toàn bộ sắc pháp (*rūpa-dharma*) bao gồm (i) vật chất chính bao gồm bốn yếu tố phổ quát (*mahābhūta*; "*great reals*") - đất (*pṛthivī*), nước (*ap*), lửa (*tejas*), không khí (*vāyu*); (ii) 11 sắc dẫn xuất (*upādāya-rūpa/ bhautika*)[27] - năm căn (*indriya*), năm đối tượng tương ứng (*artha/ viṣaya*) và sắc vô biểu (*avijñapti-rūpa*). Bốn nguyên tố phổ quát cũng được xếp vào các đối tượng của xúc giác (*spraṣṭavya*) cùng với các vật hữu hình phái sinh khác, bởi vì chức năng của chúng chỉ có thể được trải nghiệm qua xúc giác. Chúng có bản chất đặc trưng (*svabhāva*) rắn chắc (*khara*), ẩm ướt (*sneha*), nhiệt (*uṣṇatā*) và linh hoạt (*īraṇā*), và thực hiện các chức năng hỗ trợ (*dhṛti*), gắn kết (*saṃgraha*), trưởng thành (*pakti*) và mở rộng (*vyūha*), tương ứng. Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) thừa nhận toàn bộ 11 vật hữu hình. Bảy loại còn lại là: mịn (*ślakśṇatva*), thô (*karkaśatva*), nặng (*gurutva*), nhẹ (*laghutva*), lạnh (*śīta*), đói (*jighatsā*) và khát (*pipāsā*).

Tuy nhiên, trong số "tứ đại luận sư" của phái Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*), Buddhadeva cho rằng sắc (*rūpa*) chỉ bao gồm các nguyên tố phổ quát (*mahābhūta*); cái gọi là sắc (*rūpa*) phái sinh chỉ là những loại đặc biệt của *mahābhūta* (*mahābhūta-viśeṣa*). Kết luận của ông được cho là dựa trên một tuyên bố trong *kinh* nói về tính

[26] *MVŚ*, 389c.
[27] *MVŚ*, 661c.

rắn chắc bên trong mắt thịt như phần tử nội tại của Trái đất, tính di động bên trong phần tử nội tại của gió, v.v..[28]

Dharmatrāta, trong khi chấp nhận các sắc (*rūpa*) phát sinh như những thực thể thực sự khác biệt với các nguyên tố phổ quát, phủ nhận sự tồn tại của phạm trù vật chất phát sinh được gọi là "vật chất được xếp vào pháp xứ (*dharmāyatana*)" - điều này đồng nghĩa với việc phủ nhận vật chất phi thông tin. Ông còn cho rằng chỉ có các nguyên tố phổ quát là hữu hình; không có tài sản hữu hình có nguồn gốc.[29]

Tôn giả Saṃghabhadra cho biết rằng Tôn giả Śrīlāta cũng phủ nhận sự tồn tại của những vật hữu hình phát sinh. Đối với Tôn giả Śrīlāta, chúng không gì khác hơn là cấu hình cụ thể của các nguyên tố phổ quát. Vì vậy, theo lời đồn, cái gọi là sự lạnh lùng chỉ đơn giản là sự chỉ định cho trạng thái mà trong đó yếu tố nhiệt trở nên ít hơn hoặc không chiếm ưu thế. Tương tự như vậy, độ nặng hay độ nhẹ chỉ đơn giản là sự biểu thị thực tế là có tồn tại số lượng lớn hơn hoặc nhỏ hơn của các nguyên tố phổ quát bên trong dạng vật chất nhất định. Ông đưa ra một lý do khác cho sự phủ nhận: những thứ được gọi là hữu hình có nguồn gốc này cũng có thể nhận thức được bằng mắt của chúng ta. Nghĩa là: mắt chúng ta nắm bắt được, theo đó, có thể là hình dạng, số lượng, màu sắc hoặc hình dáng của các nguyên tố phổ quát. Họ cũng có thể nhận thức được những thứ trơn tru hoặc thô thiển.[30]

8.2.1. Giải thích thuật ngữ *mahābhūta*

MVŚ nhận xét rằng từ ghép "nguyên tố phổ quát" (*mahābhūta*) phải được hiểu như một từ ghép mô tả (*karmadhāraya samāsa*), như trong trường hợp của *mahābhūmi,* và *mahā-rājan,* v.v.: cả hai đều là *mahā* và *bhūta,* do đó được đặt tên là *mahābhūta.*[31] Avatāra giải thích:

> Chúng được gọi là các nguyên tố phổ quát vì chúng vừa vĩ đại vừa có bản chất của một nguyên tố (*bhūta*). Do đó, không gian [mặc dù tuyệt vời] nhưng không được bao gồm trong

[28] *MVŚ*, 661c–662a

[29] *MVŚ*, 661c, 662b.

[30] Sự phủ nhận của Tôn giả Śrīlāta đối với những vật hữu hình có nguồn gốc và sự bác bỏ của Tôn giả Saṃghabhadra, xem *Ny,* 352c ff.

[31] *MVŚ*, 663a

> số các nguyên tố phổ quát, vì "thành phần" có nghĩa là khả năng tạo ra quả của chính nó (*svaphala*). Chúng được cho là "tuyệt vời" vì chúng được tìm thấy trong mọi vật chất thứ cấp. Như vậy, chỉ có bốn nguyên tố phổ quát bởi vì (i) không còn ý nghĩa gì nữa, và (ii) sẽ không có năng khiếu [về việc thực hiện bốn chức năng nếu thiếu một trong số chúng]; như trường hợp của một chiếc ghế [có bốn và chỉ có bốn] chân.[32]

Tuy nhiên, câu in nghiêng ở trên, có khả năng mang lại rất nhiều thông tin về mặt học thuyết, lại không được tìm thấy trong phiên bản tiếng Tây Tạng của *Avatāra*.[33] Trong học thuyết *Vaibhāṣika*, tất cả các pháp hữu vi *đều* có khả năng này, và nhờ khả năng này, được gọi một cách kỹ thuật là *kāritra*, mà pháp hữu vi có thể được phân biệt là hiện tại, trái ngược với quá khứ hoặc tương lai (xem *phần trên*, § 5.4). Theo lời giải thích này, Không gian không phải là một nguyên tố (*bhūta*) vì nó không có tác dụng. Điều này là bởi vì, đối với Nhất thiết hữu bộ, không gian là một cái vô điều kiện vượt qua quan hệ nhân quả trong không - thời gian.

"Không gian" (虛空) trong đoạn văn trên đề cập đến không gian (*ākāśa*) vô điều kiện, rõ ràng là từ sự thật rằng các nhà *A-tỳ-đạt-ma* (*Ābhidharmika*) phân biệt rõ ràng điều này với không giới (*ākāśa-dhātu*, 空界) vốn là sắc (*rūpa*) trong bản chất.[34] Trong cùng bối cảnh này, Vasumitra giải thích rằng không gian (*ākāśa*) không phải là một trong các đại nguyên tố (*mahābhūta*) - vì nó không có các đặc tính: tăng, giảm, hại, lợi, tăng sức mạnh, suy yếu - tất cả các đặc tính của điều kiện. Lời giải thích của Bhadanta[35] có lẽ được so

---

[32] *Cf. Ny*, 336b: "…Chỉ có bốn đại nguyên tố, không hơn, không kém. *Vaibhāṣika* nói như thế này: Nếu không [hơn bốn] thì sẽ có năng khiếu; nếu nhiều [hơn bốn] thì nó sẽ phục vụ mục đích. Như vậy, chỉ có bốn, giống như những cái chân của ghế sofa.

[33] Xem *Entrance*, 130 f., n. 18.

[34] *MVŚ*, 388b; *xem* § 16.5.1.

[35] Tuy nhiên, Bhadanta dường như cũng đã phủ nhận thực tế về ākāśa (*MVŚ*, 949c) vô điều kiện. Bhadanta trong *MVŚ* thường được các học giả coi là ám chỉ đến Bhadanta Dharmatrāta. Tuy nhiên, ai cũng biết rằng ấn bản của Huyền Trang về *MVŚ* ghi "*Bhadanta*", bản dịch sớm hơn (*T*1546) cho biết "Tôn giả 'Bhadanta' (尊者婆檀陀, Tôn giả Bà-đàn-đà) hoặc 'Tôn giả Buddhadeva'" (尊者浮陀提婆, Tôn giả Phù-đà-đề-bà), hoặc (尊者佛陀提婆, Tôn giả Phật-đà-đề-bà). Hơn nữa, bây giờ chúng ta cũng biết rằng *AKB* (13) chỉ đơn giản là "Bhadanta", Huyền Trang trong *AKB*(C) chèn thêm "Pháp Cứu" (*Dharmatrāta*, 法救). Tôn giả Yaśomitra trong đó bối cảnh phản đối việc Bhagavadviśeṣa đồng nhất Bhadanta với Dharmatrāta và khẳng định rằng trong *MVŚ*, người được gọi đơn giản là "Bhadanta" là một bậc thầy khác thiên

sánh với lời giải thích của chính những người biên soạn *MVŚ*:

Bhadanta:	**Trình biên dịch:**
Không gian, mặc dù rất vĩ đại, nhưng về bản chất không phải là nguyên tố (*bhūta*) vì nó không tạo ra tác dụng. Các pháp hữu vi (*saṃskṛta)* khác [- khác với đại nguyên tố *(mahābhūta)* -] mặc dù có thể được coi là nguyên tố (*bhūta*), nhưng về bản chất không lớn lao vì các đặc tính của chúng không phổ biến [đối với tất cả các pháp vật chất]. Như vậy, Không gian không được phân loại là đại nguyên tố *(mahābhūta).*[36]	Hỏi: Tại sao các pháp *khác* không được gọi là *nguyên tố phổ quát (mahābhūta)* ? Trả lời: Bởi vì những người khác không có những đặc tính như đại nguyên tố *(mahābhūta)*. Nghĩa là vì các pháp *vô vi* thì lớn mà không phải nguyên tố (*bhūta*); các pháp hữu vi khác đều là nguyên tố (*bhūta*) nhưng không lớn. Theo đó, riêng bốn vị này được gọi là đại nguyên tố *(mahābhūta).*[37]

Có thể thấy trong lời giải thích của Bhadanta, không gian đối lập rõ ràng với pháp hữu vi; và sự so sánh với lời giải thích của chính người biên soạn chứng minh rằng không gian, trong tất cả những lời giải thích *Ny,* đều đề cập đến không gian *(ākāśa)* vô điều kiện. Theo đó, có thể kết luận rằng *bhūtam,* trong từ ghép *mahābhūta,* đề cập đến các thực thể - có tác dụng nhân quả - trong phạm vi của điều kiện. Trong số này, chỉ có bốn thực tại đó là "*great reals*" (sự thật vĩ đại) bởi vì chúng tạo thành nền tảng không thể thiếu cho sự sinh khởi của tất cả các sắc (*rūpa*) phát sinh. Hay đúng hơn, như trình biên dịch ở đây giải thích:

> Nguyên tố *(bhūta*) biểu thị cái có thể giảm hoặc tăng, điều hòa, lợi ích, phát sinh và chấm dứt. Đại (*mahā*) biểu thị rằng bản chất, tính chất, hình dáng và số lượng tràn ngập khắp nơi, hoàn thành hành động vĩ đại.
>
> **Câu hỏi:** Làm thế nào bốn nguyên tố này hoàn thành được công việc vĩ đại?

về triết lý của Kinh lượng bộ (*Sautrāntikadarśanāvalambin*), trong khi bậc thầy được đặt tên rõ ràng là "Dharmatrāta" là một Đạo sư Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) (*Vy,* 44). Vì vậy, dường như vẫn còn nhiều nhầm lẫn được làm sáng tỏ trong việc xác định "Bhadanta" trong *MVŚ.*

[36] *MVŚ*, 662b–c. Xem thêm *Ny,* 336a.

[37] *MVŚ*, 663a.

Trả lời: Công lớn là ở chỗ chúng là nền tảng nâng đỡ cho khối lượng lớn vật chất phái sinh, khiến chúng tan rã hoặc được hình thành. (*cùng trang sách đã dẫn.*)

8.2.2. Đại nguyên tố như giới (*dhātu*)

Các nguyên tố phổ quát còn được gọi là giới (*dhātu*) theo nghĩa nguồn gốc tối thượng của nguồn gốc. Tôn giả Saṃghabhadra giải thích ý nghĩa của thuật ngữ *dhātu* trong bối cảnh *Ny,* đưa ra nhiều hơn một nghĩa của nguyên tố (*bhūta*):

[**Hỏi:**] Vì sao các đại nguyên tố này được gọi là giới (*dhātu*)?

[**Trả lời:**] Bởi vì chúng là nơi khởi nguồn của tất cả sắc pháp. Cũng chính từ các nguyên tố phổ quát mà các nguyên tố phổ quát được tạo ra. Ở thế gian, xứ sở được gọi là *dhātu*; chẳng hạn như các mỏ vàng, v.v., được cho là *dhātu* vàng, v.v.. Hoặc, bởi vì chúng là nơi khởi nguồn của nhiều loại khổ đau (*duḥkha*) nên chúng được cho là *dhātu*; ví dụ như trước đây. Theo một người: chúng được đặt tên là *dhātu* vì chúng duy trì (√*dhṛ*) những đặc tính tự thân của đại nguyên tố và vật chất phụ.[38]

8.2.3. Tính không thể tách rời của các yếu tố vĩ đại

Tứ đại nguyên tố tồn tại không thể tách rời nhau, là những nguyên nhân cùng tồn tại (*sahabhū-hetu*) lẫn nhau. Tuy nhiên, sắc pháp (*rūpadharma*) được biểu hiện và trải nghiệm dưới nhiều hình thức khác nhau do sự khác biệt về cường độ hoặc bản chất của một hoặc nhiều hơn trong bốn.

Các yếu tố. *MVŚ* bình luận:[39]

Hỏi: Từ sự chiếm ưu thế của cái gì thì có sự trơn nhẵn, v.v., khát nước?

Một số người nói: Sự êm dịu, v.v., [trong mỗi trường hợp] không phải do sự chiếm ưu thế một chiều của [bất kỳ] đại nguyên tố (*mahābhūta)* nào. Chỉ do bản chất khác biệt của đại nguyên tố (*mahābhūta*) mà hiệu ứng êm dịu, v.v., đối với cơn khát mới được tạo ra.

---

[38] *Ny,* 335 c.

[39] *MVŚ*, 665a.

> **Đạo sư khác nói:** Từ sự chiếm ưu thế của nước và lửa, có sự êm dịu. Từ sự chiếm ưu thế của trái đất, gió, có sự rõ ràng. Từ sự chiếm ưu thế của lửa và gió, có ánh sáng. Từ sự chiếm ưu thế của trái đất, nước có độ nặng… Từ sự chiếm ưu thế của nước và gió, có sự lạnh lùng. Từ sự chiếm ưu thế của gió, có sự trỗi dậy - vì sự chiếm ưu thế của gió đó kích động làm tiêu tán thức ăn, tạo nên cảm giác đói; do đó sự ham muốn về thực phẩm được tạo ra. Do lửa chiếm ưu thế nên có khát vọng, do lửa chiếm ưu thế nên có sự ức chế do nóng lên, làm tiêu tan đồ uống và gây ra cái khát; do đó ham muốn uống rượu được sinh ra.

Nhưng trong khi *MVŚ* ở đây không bình luận rõ ràng quan điểm nào trong hai quan điểm - ưu thế của bản chất, ưu thế của kết quả - đại diện cho quan điểm Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika)* chính thống, Tôn giả Saṃghabhadra[40] chỉ trích quan điểm thứ hai của Câu-xá (*Kośakāra*) là quan điểm Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika).* Theo Tôn giả Saṃghabhadra, quan điểm chính thống của Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika)* là quan điểm về sự vượt trội của vật chất.

Ở chỗ khác, *MVŚ*[41] khẳng định rõ ràng rằng khối lượng sắc (*rūpa*) *được cung cấp, có t*hể có sự khác biệt về số lượng trong đại nguyên tố *(mahābhūta)* mà không mâu thuẫn với nguyên tắc bất khả phân ly của chúng:

> **Câu hỏi:** Đại nguyên tố (*mahābhūta)* có tăng hay giảm về chất (tức là thay đổi về số lượng)?… Có trường hợp nào đó - nếu chúng tăng hoặc giảm, làm thế nào chúng có thể không thể tách rời? Vì, nếu trong một chất rắn có nhiều nguyên tử đất (*pṛthivīparamāṇu*) và ít nước, lửa và không khí, trái đất định lượng xen kẽ với nước, v.v., [tùy từng trường hợp,] sẽ được tách ra khỏi các phần tử khác. [Mặt khác,] nếu không có sự tăng hay giảm, những chất như nước, đá, v.v. thì không nên khác biệt ở dạng rắn, mềm, v.v..
>
> **Trả lời:** Nên nói rằng có sự tăng giảm về mặt thực chất giữa các đại nguyên tố (*mahābhūta).* …Dù có tăng hay giảm nhưng chúng không tách rời nhau, vì chúng cùng nhau thực

[40] *Ny,* 355b.
[41] *MVŚ*, 682c–683a.

> hiện một chức năng bằng cách hỗ trợ lẫn nhau. Như vậy, trong một chất rắn, nơi số lượng nguyên tử trái đất lớn hơn nước, lửa và không khí, các nguyên tử Trái đất không có khả năng thực hiện các chức năng của chúng khi cách ly với nước, v.v.. Cũng giống như trường hợp nhiều làng trong đó có sự quản lý tập thể, có sự khác biệt về số lượng dân làng [giữa các làng], tuy nhiên [dân làng trong mỗi trường hợp] phụ thuộc lẫn nhau và không thể tách rời.

Do đó, rõ ràng rằng tính không thể tách rời không nhất thiết có nghĩa là bốn nguyên tố phổ quát nằm cạnh nhau. Điều đó có nghĩa là cả bốn luôn cùng tồn tại và phụ thuộc lẫn nhau về mặt chức năng. Chúng là những gì mà các nhà Nhất thiết hữu bộ gọi là cùng tồn tại gây ra cho nhau. Tính không thể tách rời của chúng có thể được suy ra từ đặc tính và hoạt động cụ thể của chúng có thể được quan sát thấy trong tất cả các uẩn vật chất. Như vậy, trong một khối chất lỏng tổng hợp, bên cạnh những đặc tính cụ thể rõ ràng của nguyên tố nước, còn phải có yếu tố đất nếu không có băng thì không thể sinh ra khi thời tiết quá lạnh, con tàu cũng không thể hỗ trợ được; các yếu tố luôn phát sinh cùng nhau:

> **Hỏi:** Tứ đại có đặc tính đối lập nhau, làm sao chúng có thể đồng thời sinh khởi không phân ly?
>
> **Trả lời:** Tôn giả Vasumitra giải thích như vậy: …không phải là trường hợp cái gì khác nhau thì đặc tính nhất thiết phải đối lập với nhau. Những gì mà trong khi các đặc tính khác nhau không đối lập lẫn nhau, có thể sinh khởi cùng nhau mà không tách rời, giống như tứ đại và mùi, vị, xúc và màu sắc như xanh, vàng, v.v..[42]
>
> Theo đạo sư Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*), Tôn giả Śrīlāta, dù sao:
>
> Các đại nguyên tố và vật chất phái sinh hầu hết đều không tách rời nhau. Nhưng cũng có một thứ bị tách biệt, chẳng hạn như ánh sáng của mặt trời, mặt trăng, ngọn đèn và viên ngọc, cũng như hương thơm, v.v., trôi dạt ra khỏi những bông hoa.[43]

[42] *MVŚ*, 683b.
[43] *Ny*, 373a.

8.2.4. Sự phụ thuộc của vật chất gốc (*upādāya-rūpa*) vào các đại giới

Tất cả sắc (*rūpa*), ngoại trừ vật chất không mang lại thông tin, đều là kết quả của quả báo. Mặc dù cái gọi là sắc (*rūpa*) phái sinh đã tồn tại như những thực thể bản thể, sự sinh khởi và hoạt động của chúng phụ thuộc (*upādāya*) vào các đại giới. Theo nghĩa này, những yếu tố sau được cho là nguyên nhân của chúng: Một tập hợp trong bốn đại nguyên tố đóng vai trò là nguyên nhân của một nguyên tử (*paramāṇu*) của sắc (*rūpa*) phát sinh không theo cách thứ năm. *MVŚ*[44] giải thích ý nghĩa của sự phụ thuộc này:

> **Câu hỏi:** Nó có nghĩa là [có các đại nguyên tố (*mahābhūta*) là] nguyên nhân, hay là theo nghĩa [có chúng là] điều kiện? …
>
> **Trả lời:** Nên nói như thế này: đó là theo nghĩa [có chúng là] nguyên nhân.
>
> **Câu hỏi:** Những [đại nguyên tố (*mahābhūta)*] này, đối với vật chất phái sinh, không có [chức năng của] bất kỳ nguyên nhân nào trong số năm nguyên nhân [ngoài việc là nguyên nhân hiệu quả], vậy thì chúng là nguyên nhân như thế nào?
>
> **Trả lời:** Mặc dù [ý nghĩa của] bất kỳ nguyên nhân nào trong số năm nguyên nhân, tức là nguyên nhân đồng nhất, v.v., đều thiếu, [đại nguyên tố (*mahābhūta)*] là nguyên nhân trong năm giác quan khác: tức là (i) tạo ra nguyên nhân (*jananahetu*), (ii) nguyên nhân phụ thuộc (*niśraya-hetu*), (iii) nguyên nhân hỗ trợ (*pratiṣṭhā-hetu*), (iv) nguyên nhân duy trì (*upastambha-hetu*), (v) nguyên nhân phát triển (*upabṛṃhaṇa-hetu*).

AKB,[45] giải thích theo cách tương tự, xác định từng nguyên nhân trong số năm nguyên nhân sau: (i) bởi vì sắc (*rūpa*) phát sinh từ chúng, giống như một đứa trẻ từ cha mẹ; (ii) bởi vì họ bị ảnh hưởng bởi họ, giống như một giáo viên dưới quyền; (iii) bởi vì họ được họ hỗ trợ; (iv) bởi vì họ là nguyên nhân của sự không gián đoạn; (v) bởi vì họ là nguyên nhân của sự phát triển của họ. Tôn giả Saṃghabhadra giải thích thêm:

> Mặc dù [vật chất dẫn xuất] phát sinh đồng thời [với các nguyên

[44] *MVŚ*, 663a.
[45] *AKB*, 102f.

tố phổ quát], ý nghĩa nhân quả có thể áp dụng ở đây bởi vì nó vận hành cùng với (*anu - √vṛt*) [- tức là, nó xuất hiện và hoại mất mọi khoảnh khắc cùng với - các đại nguyên tố]; điều này giống như trường hợp một cái mầm tạo ra bóng của nó, hay một ngọn đèn chiếu sáng.[46]

[Thực tế là,] mặc dù pháp không phải là không tồn tại vì chúng đã tồn tại trong bản chất của chúng, nhưng hiệu quả của chúng được thành tựu trong sự phụ thuộc tất yếu vào sức mạnh của nhân duyên. Chẳng hạn, không phải vật chất phái sinh không có các thực thể tồn tại, mà hiệu quả của chúng được hoàn thành trong sự phụ thuộc tất yếu vào các nguyên tố phổ quát làm nguyên nhân.[47]

MVŚ liệt kê những khác biệt khác nhau giữa các nguyên tố phổ quát và vật chất phái sinh:

Các nhà *A-tỳ-đạt-ma* (*Ābhidharmika*) nói: các nguyên tố phổ quát là vô hình (*anidarśana*), vật chất phái sinh hữu hình (*sanidarśana*) hoặc vô hình.

Các đại nguyên tố có khả năng kháng cự (*sapratigha*), chất dẫn xuất kháng hoặc không kháng.

Các đại nguyên tố không có dòng chảy ra, vật chất phái sinh không có dòng chảy hoặc không có dòng chảy ra.

Các đại nguyên tố thì không được xác định, các vật chất phát sinh là khéo léo, không khéo léo, hoặc không được xác định.

Các đại giới thuộc về Dục giới (*kāmadhātupratisaṃyukta*), vật chất phát sinh thuộc về giác quan, vật chất vi tế không thuộc về bất kỳ cõi nào (*apratisaṃyukta*).

Các đại nguyên tố có tính chất phi hữu học cũng như phi vô học (*naivaśaikṣa-nāśaikṣa*), vật chất phát sinh có tính chất phi hữu học cũng như phi vô học.

Các đại nguyên tố có thể từ bỏ nhờ tu tập (*bhāvanāheya*), sắc pháp có thể từ bỏ nhờ tu tập hoặc không thể từ bỏ (*aheya*).

[46] *Ny,* 452a.
[47] *Ny,* 440a.

Các đại nguyên tố được xếp vào các chân lý về khổ và nguồn gốc. Sắc pháp phát sinh được xếp vào các chân lý về khổ, nguồn gốc và con đường.

Các đại pháp không có quả báo (*avipāka*), sắc sanh có quả báo (*savipāka*) hoặc không có quả báo.

Các đại nguyên tố là ô nhiễm (*akliṣṭa*), vật chất phát sinh là ô nhiễm không ô nhiễm.

Các đại nguyên tố không phải là nghiệp, vật chất phát sinh có thể là nghiệp hoặc không.

Như vậy, đặc tính của phần mềm vĩ đại khác với vô số đặc điểm của vật chất phái sinh.[48]

8.3. THUYẾT NGUYÊN TỬ

Không giống như học thuyết về các nguyên tố phổ quát, lý thuyết nguyên tử của Phật giáo không được thể hiện rõ ràng trong kinh điển. Nó có thể đã được tiếp thu từ bên ngoài các trường phái Phật giáo - có lẽ là từ Thắng luận (*Vaiśeṣika).* Tuy nhiên, không một Phật tử nào - kể cả Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) - có quan niệm về nguyên tử là vĩnh viễn bất biến hay thường hằng. Một kẻ dị giáo (*tīrthakāra*) cho rằng các nguyên tử, là vĩnh cửu và bất biến, tồn tại khi vũ trụ tan rã. Ngược lại, Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) dạy rằng khi vũ trụ bị hủy diệt bởi ba tai họa lớn - lửa, nước và gió - thậm chí một nguyên tử cũng không thể tồn tại.[49]

Trên thực tế, các nguyên tử là tạm thời (xem ý kiến của Vasumitra bên dưới, § 8.3.5.2). Chúng không thường hằng (*nitya*) vì chúng chảy theo thời gian. Chỉ có pháp vô vi (*asaṃskṛta-dharma*) là thường hằng, vượt ngoài không gian và thời gian. Ít nhất vào thời *MVŚ*, các nhà *A-tỳ-đạt-ma* (*Ābhidharmika*) đã trình bày rõ ràng lý thuyết này ở một mức độ lớn theo cách riêng của họ. Ngoài ra, những người theo đạo Phật - bao gồm cả các nhà *A-tỳ-đạt-ma* (*bhidharmikas)* - không thừa nhận bất kỳ khái niệm nào về chất lượng trong bản chất. Chất lượng xác định trạng thái thần học. Đối với các nhà *A-tỳ-đạt-ma* (*Ābhidharmika*), chất lượng duy nhất trên thực tế là bản thân thực sự tồn tại.

---

[48] *MVŚ*, 665a.

[49] *AKB*, 189; cũng *xem MVŚ*, 691a–b.

Thuật ngữ mà chúng ta dịch đại khái là "nguyên tử" ở đây tương ứng với *paramāṇu*. Tuy nhiên, ngay từ đầu, cần lưu ý rằng khái niệm Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika*) về nguyên tử (*paramāṇu*) không hoàn toàn giống với khái niệm nguyên tử trong vật lý hiện đại (xem bên dưới, § 8.3.4).

Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika*) thừa nhận rằng cơ thể là đơn vị nhỏ nhất của vật chất được biết đến thông qua phân tích tinh thần. Đây được gọi là "nguyên tử khái niệm" (假極微, giả cực vi; **prajñapti-paramāṇu*). Chính từ quan điểm này mà người ta có thể nói *paramāṇu* tương ứng với khái niệm "nguyên tử". Tuy nhiên, điều này không có nghĩa là nguyên tử chỉ tồn tại dưới dạng khái niệm. Khái niệm luôn dựa trên thực tại tối thượng, và nguyên tử thực tế tối thượng này là đặc tính nội tại của vật chất (vật thể hữu hình, v.v.). Mặc dù không thể quan sát trực tiếp một nguyên tử (*paramāṇu*) đơn lẻ, nhưng một tập hợp vật lý (和集; tập hợp) của chúng được biết đến thông qua nhận thức trực tiếp (*pratyakṣa*).[50]

8.3.1. Định nghĩa mô tả về "nguyên tử"

MVŚ đưa ra định nghĩa mang tính mô tả của "nguyên tử" như sau:

> Một nguyên tử (*paramāṇu*) là sắc (*rūpa*) nhỏ nhất. Nó không thể bị cắt, bị gãy, bị xuyên thủng; nó không thể được mang lên, bỏ rơi, cưỡi lên, dẫm lên, kéo lê. Nó không dài cũng không ngắn, không vuông cũng không tròn, đều cũng không đều, lồi cũng không lõm. Nó không có phần nhỏ hơn; nó không thể bị phân hủy, không thể nhìn thấy, nghe thấy, ngửi thấy, chạm vào. Do đó, nguyên tử (*paramāṇu*) được cho là tốt nhất (*sarva-sūkṣma*) trong tất cả sắc (*rūpa*).
>
> Bảy trong số nguyên tử (*paramāṇu*) này tạo thành một *aṇu* - cái nhỏ nhất trong các sắc (*rūpa*) có thể nhận biết được bằng mắt và ý thức thị giác. [Tuy nhiên,] [*aṇu*] này chỉ có thể được nhìn thấy bằng ba loại mắt: 1. Mắt thần (*divya-cakṣus*), 2. Con mắt của chuyển luân vương (*cakravartin*), 3. Con mắt của một Bồ-tát trong lần tái sinh cuối cùng của ngài. Bảy *aṇu* tạo thành một *tāmra-rajas*… Bảy *tāmrarajas* tạo thành một *ap-rajas*… Bảy *ap-rajas* tạo thành một *śaśa-rajas*… Bảy *śaśa-rajas*

[50] *Ny*, 522a.

> tạo thành một *eḍaka-rajas*… Bảy *eḍaka-rajas* cấu thành một *go-rajas*… Bảy *go-rajas* tạo thành một *vātāyana-rajas*… [theo cách này, toàn bộ vũ trụ vật chất được cấu thành].[51]

Học thuyết về sự kết tụ nguyên tử tăng dần gấp bảy lần này cũng được tìm thấy trong *AKB* và *Ny,*[52] trong đó nêu rõ rằng "bảy nguyên tử (*paramāṇu*) tạo thành một *aṇu*" (*sapta paramāṇavo 'ṇuḥ*).

Tôn giả Saṃghabhadra định nghĩa nguyên tử một cách ngắn gọn hơn:

> Vật chất kháng phân tử tốt nhất không thể phân chia thêm được gọi là *paramāṇu.* Nghĩa là, *paramāṇu* này không thể được chia thành nhiều [phần] bằng vật chất khác [hoặc] trí tuệ (*buddhi*). Điều này được cho là "cực kỳ nhỏ" (*parama-aṇu*) trong vật chất. Vì không thể có phần nào nữa nên nó được gọi là "phần cuối cùng nhỏ". Tương tự như vậy, khoảnh khắc (*kṣaṇa)* là [đơn vị] thời gian nhỏ nhất; nó không thể được phân tích thêm thành một nửa khoảnh khắc (*kṣaṇa)*. Vô số các nguyên tử (*paramāṇu*) - như vậy được kết hợp lẫn nhau và nhất thiết không thể tách rời được gọi là "nguyên tử tổng hợp" (*saṃghāta-paramāṇu*).[53]

Từ lời giải thích của Tôn giả Saṃghabhadra ở trên, do đó chúng ta có thể nói về hai loại *paramāṇu*: 1. *paramāṇu* theo nghĩa thích hợp của thuật ngữ này - khối cấu trúc nhỏ nhất có thể hình dung được của vật chất. Điều này còn được gọi là nguyên tử thực thể (*dravya-paramāṇu)*. 2. "Nguyên tử tổng hợp" (*saṃghāta-paramāṇu*) theo nghĩa phân tử - đơn vị vật chất nhỏ nhất thực sự có thể xảy ra trong thế giới hiện tượng. (Xem *bên dưới*, § 8.3.4). Tôn giả Saṃghabhadra nói thêm:

> Kích thước của một nguyên tử cũng có thể được minh họa bằng các ví dụ. Nhưng điều đó không được giải thích vì chỉ có đức Phật mới biết. Tuy nhiên, để định nghĩa *araṇya* ("ở trong

---

[51] *MVŚ*, 702a–b.

[52] *AKB*, 176: *rūpasyāpacīyamānasya paryantaḥ paramāṇuḥ | … etat paramāṇvādikaṃ saptaguṇottaraṃ veditavyam | sapta paramāṇavo 'ṇuḥ | saptāṇavo loharajaḥ | tāni saptābrajas tāni sapta…* | Ngoài ra, *Ny,* 521c.

[53] *Ny,* 383c; *SPrŚ*, 799a.

rừng", "ẩn thất"), Luật [Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*)] chỉ nói rằng sự kết tụ của bảy nguyên tử được gọi là *aṇu*, v.v..

8.3.2. Các nguyên tử có màu sắc và hình dạng

Sắc (*rūpa*), theo nghĩa các đối tượng thị giác, có hai phần, đó là màu sắc (*varṇa*) và hình dạng (*saṃsthāna*). Tương ứng với hai điều này, có các nguyên tử màu sắc riêng lẻ (chẳng hạn như màu xanh lam, v.v.) và hình dạng (chẳng hạn như dài, v.v.) mặc dù chúng không thể được nhận biết trực tiếp bằng mắt và ý thức thị giác. Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) lập luận rằng nếu không có các nguyên tử riêng lẻ có màu sắc và hình dạng thì sự kết tụ của các nguyên tử sẽ không, chẳng hạn, trở nên xanh hoặc dài ra.[54] Tuy nhiên, Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) chỉ chấp nhận thực tế của các nguyên tử màu sắc. Đối với họ, cái gọi là nguyên tử hình dạng chỉ đơn giản là các nguyên tử màu được sắp xếp theo nhiều cách khác nhau.

8.3.3. Tập hợp các nguyên tử giống nhau như một thực thể thực sự

Không chỉ mắt người bình thường không nhận biết được từng nguyên tử riêng lẻ, do đó riêng lẻ không thể đóng vai trò là đối tượng của nhận thức thị giác, mà một nguyên tử riêng lẻ cũng không thể đóng vai trò là nền tảng hỗ trợ (*āśraya*) cho ý thức thị giác:

> Năm thức, thị giác, v.v., có sự kết tụ [các nguyên tử] làm cơ sở hỗ trợ và lấy sự kết tụ [của các nguyên tử] làm đối tượng. Chúng lấy sự kháng cự (*sapratigha*) làm nền tảng và lấy sự kháng cự làm đối tượng. Chúng có một sự kết hợp làm cơ sở hỗ trợ và lấy một sự kết hợp làm đối tượng.[55]

Nhưng phải chăng điều này có nghĩa là các xứ (*āyatana*) là không có thật, hay điều đó - như Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) khẳng định - là không thể nhận thức trực tiếp? Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) trả lời cả hai câu hỏi này đều xác định là "không".[56] Tương tự như vậy, như Tôn giả Saṃghabhadra lập luận, mặc dù trong *MVŚ* mắt người được cho là không thể nhận biết được một nguyên tử,[57] điều đó không có nghĩa là một nguyên tử là vô hình trong bản chất nội

[54] *MVŚ*, 64a–b.
[55] *MVŚ*, 63c.
[56] *Cf.* một lập luận tương tự của Vasubandhu về tính tồn tại của *āyatana* trong *AKB*.
[57] *MVŚ*, 702a.

tại của nó. Nó đơn giản có nghĩa là khả năng nhìn thấy của nó là hầu như không có. Sự kết tụ của các nguyên tử sắc (*rūpa*) trở nên có thể nhận thấy được một cách trực tiếp.[58]

Vấn đề ở đây là sự kết tụ của các nguyên tử cùng loại (和集, hòa tập) cũng là có thật. Điều này trái ngược với sự thống nhất của các nguyên tử (和合, hòa hợp) - hoặc về vấn đề đó, nhiều pháp khác - của các loài đa dạng. Như vậy, sắc (*rūpa*) với tư cách là một đối tượng thị giác là có thật, tức là thực sự tồn tại (*dravyato'sti*), trong khi đó là *sự kết hợp* của năm uẩn khác nhau, được tưởng tượng là một "người", là không có thật.

8.3.4. *Octad* là phân tử tối thiểu phát sinh

Chắc chắn là sau thời kỳ của *MVŚ* rằng các nhà Nhất thiết hữu bộ đã đưa ra một học thuyết rằng, theo trật tự vật chất, tối thiểu có tám chất (*aṣṭa-dravyaka*) - cấu thành nên tập hợp vi tế, "nguyên tử tổng hợp" (*saṃghāta-paramāṇu*) - là câu sinh nhất thiết (八事俱生, bát sự câu sinh) trong phạm vi dục lạc: bốn nguyên tố phổ quát, cộng với mùi, vị và xúc giác có thể nhìn thấy được. "Nguyên tử tổng hợp" này có thể được so sánh với khái niệm phân tử, trái ngược với "nguyên tử vật chất" (*dravyaparamāṇui*), một nguyên tử riêng lẻ như một thực thể thực sự trong chính nó. Tuy nhiên, theo *AKB*, đủ rõ ràng rằng "phân tử bát phân" này không thực sự có nghĩa là một phân tử bao gồm tám nguyên tử riêng lẻ. Nó đại diện cho đơn vị vật chất nhỏ nhất mà chúng ta có thể nhận thức được.

Phân tử bát giác là trường hợp của sự kết tụ thành thành phần của âm thanh và khả năng cảm giác không nhập vào. Nơi âm thanh được tạo ra, tức là đi vào thành phần của tập hợp, nơi có phân tử *nonad*. Trong số các giác quan, thân căn (*kāyendriya*) là một không bao gồm điều cơ bản, cộng với nguyên tử (*paramāṇu*) của *kāyendriya*. Điều này là do không có khả năng cảm giác nào có thể phát sinh một mình nếu không có khả năng của cơ thể con người.[59] Học thuyết này không được trình bày rõ ràng trong *MVŚ*, mặc dù trong một đoạn trong đó nêu rõ khả năng đồng sanh của bốn đại nguyên tố và khứu giác, vị giác, xúc giác và thị giác (xem ở trên, § 8.2.3), người ta có thể thấy mầm mống của khái niệm đó.

---

[58] Ngoài ra *cf. AKB*, 189: *paramāṇvatīndriye 'pi samastānāṃ pratyakṣatvam* |

[59] *AKB*, 52 f.

Trong *AKB*, Vasubandhu thể hiện yêu cầu này bằng dòng sau: *kāme ʻṣṭadravyako ʻśabdaḥ paramāṇur anindriyaḥ* |[60]

> ("Trong cõi Dục, một nguyên tử (*paramāṇu*) không có âm thanh và giác quan, bao gồm tám chất.")

Trong văn xuôi, Vasubandhu giải thích rằng cái được gọi là nguyên tử (*paramāṇu*) (ở số ít) trong khổ thơ là sắc uẩn vi tế nhất (*rūpa-paramāṇu*) có thể được nhận thức.[61] Nghĩa là, nguyên tử (*paramāṇu*) ở đây không ám chỉ một nguyên tử riêng lẻ hay nguyên tử vật chất là đơn vị nhỏ nhất của vật chất, mà là một nguyên tử tổng hợp (*saṃghāta-paramāṇu*) thực sự có thể được tìm thấy trong sự tồn tại.[62] Trong bản dịch của mình ở đây, Huyền Trang thực sự đưa ra "vi tụu" (微聚), "tổng hợp của cái hay nhất" trong thi kệ như ngài đã giải thích trong văn xuôi.

Giải thích của Tôn giả Saṃghabhadra cũng tương tự, và bản dịch của Huyền Trang một lần nữa cố gắng thể hiện ý nghĩa của nguyên tử tổng hợp (*saṃghāta-paramāṇu*) trong từ nguyên tử (*paramāṇu*) trong khổ thơ:

> Trong số các vật chất có khả năng kháng cự, phần tốt nhất không thể phân chia thêm được gọi là *paramāṇu* (極微, cực vi)… Những nguyên tử (*paramāṇu*) như vậy,[63] khi được kết hợp lẫn nhau và nhất thiết không thể tách rời, được nói là một nguyên tử tổng hợp (*saṃghāta-paramāṇu*)(微聚). Điều này, trong cõi Dục, nơi âm thanh và giác quan vắng mặt, phát sinh dưới dạng tám chất.[64]

Tôn giả Yaśomitra cũng giải thích rằng nguyên tử thực thể (*dravya-paramāṇu*) là thực thể (*dravya*), là đơn vị nhỏ nhất của sắc (*rūpa*), và rằng theo từ cực vi (*paramāṇu*), khổ thơ đề cập đến một nguyên tử tổng hợp.[65] Điều này có nghĩa là đơn vị vật chất nhỏ nhất

---

[60] *AKB*, 52.

[61] *sarvasūkṣmo hi rūpa-saṃghātaḥ paramāṇur* (*AKB* (C): 微聚, vi tụu) *ity ucyate* | *yato nānyataro vijñāyeta* |

[62] Tham khảo *Vy*, 123.

[63] *Ny* có "vi" (微) ở đây có thể tương ứng với *aṇu* hơn là *paramāṇu*.

[64] *Ny*, 383c.

[65] *Vy*, 123: *Vy*, 123: *sarva-sūkṣmo rūpa-saṃghātaḥ paramāṇur iti saṃghātaparamāṇur na dravya-paramāṇuḥ* | *yatra hi pūrvāpara-bhāgo nāsti* | *tat sarvarūpāpacitaṃ dravyaṃ dravya-paramāṇur itīṣyate* | *tasmād viśinaṣṭi 'saṃghātaḥ paramāṇur' iti* |

có thể thực sự phát sinh trong thế giới thực nghiệm bao gồm tám thực thể (*dravya*), trong đó có bốn nguyên tố phổ quát. Nguyên tử cũng là một thực thể tồn tại theo nghĩa tuyệt đối (*paramārtha-sat*).[66]

Tác giả của *ADV* phê phán cách giải thích của Vasubandhu về từ *paramāṇu* trong khổ thơ. Ông đưa ra khổ thơ khác nhau sau đây:

> *saptadravyāvinirbhāgī paramāṇur bahirgataḥ | kāmeṣv ekādhikaḥ kāye dvyadhikaś cakṣurādiṣu ||*
>
> (Một nguyên tử (*paramāṇu*) bao gồm bảy chất không thể tách rời được biểu hiện bên ngoài. Trong số những người ở cõi Dục [khu vực]; trong trường hợp của thân căn, nó bao gồm thêm một căn nữa; hai cái nữa, trong trường hợp của nhãn căn, v.v.)

Trong phần bình luận văn xuôi của mình, ông giải thích từ *paramāṇu* trong khổ thơ thực sự chỉ sự phân chia tối hậu vi tế nhất của một uẩn vật chất trong sự tồn tại hiện tượng, tức là nguyên tử - chất phát sinh cùng với một nhóm bảy chất khác:

> Sự phân chia vi tế / tinh tế nhất là sự phân chia cao nhất của sự kết tụ từ sự nắm bắt các lực vật chất (*rūpasaṃskāropādānasaṃcaya-bhedaparyantaḥ*) được chỉ định là "*paramāṇu*". Nhưng nó không thể tách rời với bảy chất. Nó hoạt động mà không tách rời khỏi bốn nguyên tố phổ quát và ba vật chất phái sinh, hoặc với ba nguyên tố phổ quát và bốn vật chất phái sinh. [*Paramāṇu*] đó là thứ tám. [Đây hẳn là ý nghĩa của một *paramāṇu* bao gồm tám chất (*aṣṭadravyakaḥ… paramāṇuḥ*)]
>
> Tác giả của *A-tỳ-đạt-ma câu-xá* (*abhidharma-kośa)* nói rằng [từ] "*paramāṇu*" có nghĩa là tập hợp vật chất vi tế nhất. Do đó, phải nói cho [chúng ta] một vấn đề khác không phải là tập hợp. Nếu điều đó không tồn tại thì tập hợp cũng không tồn tại. Do đó, người ta chứng minh rằng cái vi tế nhất ám chỉ nguyên tử vật chất (*rūpa-paramāṇu*).[67]

---

[66] *Contra Katou,* 156.

[67] ADV, 65: *sarvasūkṣmaḥ khalu rūpasaṃskāropādānasaṃcaya-bhedaparyantaḥ paramāṇur iti prajñapyate | sa tu saptadravyāvinirbhāgī | caturbhir bhūtais tribhiś copādāyarūpais tribhir vā bhūtaiś caturbhiś copādāyarūpair avinirbhāgavarty asāv aṣṭama iti | kośakāras tv āha sarvasūkṣmo rūpa-saṃghātaḥ paramā(ṇur) iti | tena saṃghātavyatiriktaṃ*

Tuy nhiên, bị những đối thủ phê phán, việc sử dụng thuật ngữ thực thể (*dravya)* của *Vaibhāṣika* ở đây là mơ hồ. Liệu nó đề cập đến một thực tại tuyệt đối như một thực thể riêng lẻ trong chính nó, sở hữu một đặc tính nội tại, hay như xứ (*āyatana*) (tức là sắc (*rūpa*) là sắc xứ (*rūpāyatana*), v.v.) mỗi cái có một đặc tính chung riêng biệt áp dụng cho loại một cách tổng thể (ví dụ, tất cả những cái thấy được đều là sắc (*rūpa*) một loại xứ (*āyatana*)?[68] Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika*) trả lời rằng thuật ngữ này được dùng theo cả hai nghĩa: tứ đại là bốn thực thể (*dravya*) theo nghĩa các thực thể riêng lẻ; bốn vật chất phái sinh là bốn loại xứ (*āyatana*).

Bản chú giải của Tôn giả Saṃghabhadra chứa đựng những phản ứng sau đây đối với những lời chỉ trích của đối thủ:

> Về việc khẳng định rằng có một sai lầm cho dù từ "chất" là theo nghĩa của bản chất như một thực thể hay theo nghĩa của xứ (*āyatana)*; trong trường hợp trước [số "tám"] là quá nhỏ và trường hợp sau là quá lớn - không có [thực tế] không có sai lầm, bởi vì [trong học thuyết này] nền tảng hỗ trợ (*āśraya*; tức là các nguyên tố lớn) là thực thể (*dravya*) theo nghĩa các chất riêng lẻ và các yếu tố được hỗ trợ (*āśrita*; tức là các vật chất phái sinh] là thực thể (*dravya*) theo nghĩa xứ (*āyatana).*
>
> Cũng không có sai lầm nào [về việc có nhiều hơn tám] nếu ["chất"] được sử dụng độc quyền theo nghĩa của chất riêng lẻ. Vì, trong bối cảnh này, những cái cùng tồn tại nhất thiết được đề cập đến; các chất như vật chất như hình dạng (*saṃsthānarūpa*) không nhất thiết tồn tại vì chúng không tồn tại trong ánh sáng, v.v..
>
> Nó cũng có thể được thực hiện một cách độc quyền theo nghĩa chất qua xứ (*āyatana*). Tuy nhiên, để ngăn chặn vô số khẳng định sai lầm, các nguyên tố phổ quát được đề cập đến một cách riêng biệt - những khẳng định sai lầm chẳng hạn như rằng các nguyên tố phổ quát và các vật chất phái sinh không khác biệt về bản chất là chúng tồn tại…

---

rūpam Anyad vaktavyam | yadi nāsti saṃghāto 'pi nāsti | ataḥ siddhaṃ sarvasūkṣaṃ rūpa-paramāṇur iti ||

[68] *Ny,* 383c-384a. Xem thêm, *Vy,*125: *yad dravyaṃ yasya svalakṣaṇam asti | tad dravyaṃ gṛhyate | … āyatanam api hi dravyam iti śakyate vaktuṃ sāmānya-viśeṣalakṣaṇa-sadbhāvāt |*

> Về việc khẳng định rằng mỗi hiệu ứng vật chất phái sinh đều bắt nguồn từ một [tập hợp] đại nguyên tố riêng biệt, và do đó [số lượng] phải lớn hơn - lý do này không có giá trị, vì [ở đây] chúng ta nói về [các nguyên tố phổ quát như là thực thể] theo kiểu của chúng (*jāti*) [: mỗi trong số chúng vẫn là một loại cụ thể (*svajāti*)].[69]

Từ những thảo luận ở trên, rõ ràng là trong lý thuyết nguyên tử của *Vaibhāṣika*, có hai loại chất nguyên tử đơn lẻ, loại thuộc về đại nguyên tố và loại thuộc về vật chất phái sinh. Việc các nguyên tố phổ quát, giống như các vật chất phái sinh, là các nguyên tử riêng lẻ, rõ ràng từ cả hai lời giải thích *Vaibhāṣika* rằng "chất" (*dravya*) khi được áp dụng cho chúng trong nhóm tám nguyên tử (*paramāṇu)* để cập đến vật chất theo đúng nghĩa của nó, tức là các chất riêng lẻ, mỗi chất có đặc tính nội tại riêng biệt (*dravya-svalakṣaṇa*). Điều này trái ngược với ý nghĩa về bản chất được áp dụng cho bốn vật chất phái sinh: thực thể (*dravya*) trong trường hợp của chúng để cập đến các loài là có thật, mỗi loài đều có đặc tính loài duy nhất, hình dạng thị giác, v.v. xứ tướng (*āyatana-svalakṣaṇa*).

Về sự phân biệt giữa hai loại đặc tính, *xem* § 2.3.2.1). Điều này cũng rõ ràng như nhau từ phản ứng của Tôn giả Saṃghabhadra đối với những đối thủ, đặc biệt là tám chất cũng có thể được coi là một chất riêng lẻ. Có lẽ từ khoảng thời gian của *MVŚ*, sự chênh lệch ban đầu xuất phát từ việc đưa lý thuyết nguyên tử vào học thuyết Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) của vật chất đã làm nó trở nên cần thiết cho công việc về học thuyết của Nhất thiết hữu bộ. Các yếu tố sau này được coi là nguyên tử (*paramāṇu)*. Tuy nhiên, điều này khó có thể cho thấy rằng họ đã hoàn toàn thành công trong việc khắc phục mọi mâu thuẫn và vấn đề liên quan.

8.3.5. Các vấn đề liên quan đến khái niệm nguyên tử

Chúng ta có thể thấy sự khác biệt trong cách giải thích liên quan đến thuật ngữ tám chất (*aṣṭa-dravyaka*) phản ánh vấn đề nảy sinh từ cách mà các nhà *A-tỳ-đạt-ma* (*Ābhidharmika*) đã cố gắng, khá thành công - ngay cả vào thời của Tôn giả Saṃghabhadra - để tổng hợp hai

---

[69] Những lời chỉ trích tương tự và phản hồi của *Vaibhāṣika* trong *AKB*, 53f: *evam api bhūyāṃsi bhūta-dravyāṇi bhavanty upādāyarūpāṇāṃ pratyekaṃ bhūtacatuṣkāśritatvāt | atra punar jāti-dravyaṃ gṛhyate | bhūtacatuṣkāntarāṇāṃ svajātyanatikramāt |*

học thuyết liên quan đến vật chất - của đại nguyên tố (*mahābhūta*) - có nguồn gốc cổ xưa trong *Kinh tạng* và rằng các nguyên tử sắp tới sau đó từ bên ngoài truyền thống Phật giáo.

Có vẻ như lúc đầu, bốn đại nguyên tố (*mahābhūta*) được quan niệm là những phẩm chất vật chất - yếu tố đất là tính rắn chắc, v.v.. Chúng là những thực thể có tính chất vật chất. Nhưng khi lý thuyết nguyên tử được đưa vào hệ thống *A-tỳ-đạt-ma*, quan niệm cho rằng vật chất được cấu thành từ các nguyên tử và đại nguyên tố (*mahābhūta)* tồn tại khi các nguyên tử được phát triển.

Điều này dẫn đến một mâu thuẫn dường như vẫn chưa được giải quyết một cách lặng lẽ. Một mặt, lý thuyết nguyên tử yêu cầu các nguyên tử được được phân nhóm thành các bộ bảy mà từ đó vật chất được hình thành. Phân tử nhỏ nhất, *aṇu,* hay nguyên tử tổng hợp (*saṃghāta-paramāṇu*), chỉ bao gồm bảy nguyên tử (*paramāṇu)*, là đơn vị vật chất nhỏ nhất có thể nhận biết được - và thậm chí không phải là một con người bình thường (xem ở trên, § 8.3.1).

Mặt khác, một học thuyết mới sau đó đã được trình bày rõ ràng rằng một phân tử có thể nảy sinh trong thế giới thực nghiệm bao gồm tối thiểu tám chất. Khi xem xét cả hai học thuyết, trên thực tế, một ý kiến bình luận đạt tới con số 1.379 là số nguyên tử cấu thành nên một phân tử của vật thể nhìn thấy được![70] Tuy nhiên, sự mâu thuẫn sẽ không nhất thiết nảy sinh nếu các đại nguyên tố (*mahābhūta)* được quan niệm là thực thể (*dravya*) theo nghĩa các phẩm chất vật chất thực sự - các lực lượng thực sự - chứ không phải các nguyên tử.

Ngoài ra, chính khái niệm cho rằng nguyên tử là đơn vị cuối cùng không thể phân chia, không thể xuyên thủng của vật chất, không có phần mở rộng, đã gây ra những khó khăn về mặt khái niệm. Những điều sau đây nằm trong số những tranh cãi.

8.3.5.1. Định nghĩa về sắc ngại (*rūpaṇā/ rūpaṇa)*

Những đặc tính xác định của sắc (*rūpa*) không tồn tại trong tất cả các pháp được phân loại bởi Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) như sắc (*rūpa*). *MVŚ* có đoạn như sau:[71]

[70] Tham khảo *AKB* (F), tập 1, 148 f., lưu ý 1.

[71] *MVŚ*, 389c–390a.

Câu hỏi: Nếu có đặc tính của sắc ngại (*rūpaṇā)* là có đặc tính của *pratighāta* (變礙, biến ngại),[72] thì quá khứ và tương lai [các pháp], các nguyên tử và vô biểu (*avijñapti*) không nên có đặc tính của sắc (*rūpa*) vì chúng không có sắc ngại (*rūpaṇā).* Và nếu chúng không có đặc tính sắc (*rūpa*) thì chúng không nên là sắc (*rūpa*) trong bản chất nội tại của chúng.

Trả lời: Chúng cũng là sắc (rūpa) vì chúng có đặc tính của sắc ngại (rūpaṇā): mặc dù sắc (rūpa) quá khứ ở thời điểm hiện tại không có sự kháng cự, nhưng nó đã có sự kháng cự; mặc dù sắc (rūpa) tương lai ở thời điểm hiện tại không có sự kháng cự, nhưng nó sẽ có sự kháng cự; mặc dù mỗi nguyên tử riêng lẻ không có điện trở, nhưng tập hợp chúng lại có điện trở; mặc dù một vô biểu (avijñapti) không có sự kháng cự, nhưng nền tảng hỗ trợ của nó (āśraya) - cụ thể là bốn đại nguyên tố - có sự kháng cự.

8.3.5.2. Có khoảng không gian xen kẽ giữa các nguyên tử hay chúng chạm vào nhau?[73]

Nếu hai nguyên tử chạm vào nhau thì chúng chạm vào nhau tại một điểm tiếp xúc hoặc toàn bộ. Trong cả hai trường hợp đều có một vấn đề: Trường hợp trước ngụ ý rằng một nguyên tử có các bộ phận hoặc phần mở rộng. Trường hợp thứ hai sẽ dẫn đến hai hoặc nhiều nguyên tử kết hợp lại thành một đơn vị duy nhất - thực ra, toàn bộ vũ trụ vật lý, trong trường hợp này, phải có kích thước bằng một nguyên tử. Mặt khác, nếu chúng hoàn toàn không chạm vào nhau thì các nguyên tử kết tụ lại sẽ vỡ thành từng mảnh khi va chạm. Ngoài ra, làm thế nào người ta giải thích khả năng âm thanh được tạo ra khi hai sắc (*rūpa*) chạm vào nhau?

Quan điểm của *Vaibhāṣika* là các nguyên tử không chạm vào. Nó chỉ nhờ vào sức mạnh của yếu tố gió mà các nguyên tử được giữ lại với nhau. Việc tạo ra âm thanh, trên thực tế, có thể chính xác bởi vì các nguyên tử không chạm vào - vì nếu không chúng sẽ hợp nhất với bàn tay, v.v., va chạm vào nhau, và không có khoảng trống ở giữa, làm sao âm thanh có thể được tạo ra?

---

[72] Huyền Trang đôi khi sử dụng cách dịch tương tự này cho *rūpaṇā.*

[73] *MVŚ*, 683c; *AKB*, 32f.; *Ny,* 372aff.

Vasumitra giải thích rằng các nguyên tử không thể chạm vào nhau vì chúng chỉ tạm thời - khả năng chạm vào có nghĩa là giải phẫu có thể tồn tại trong hơn một khoảnh khắc.[74]

Bhadanta Dharmatrāta giải thích rằng các nguyên tử được nói một cách ẩn dụ là chạm vào nhau khi chúng đặt cạnh nhau không có khoảng cách (*nirantara*).

Thế Thân chấp thuận lời giải thích này, vì nếu có bất kỳ khoảng cách nào giữa các nguyên tử, điều gì ngăn cản các nguyên tử khác xâm nhập vào nó? Điều này sẽ mâu thuẫn với quan điểm cho rằng nguyên tử là không thể xuyên thủng.[75]

Tôn giả Saṃghabhadra[76] tán thành lời giải thích của Tôn giả Dharmatrāta. Nhưng ông nói, từ này, *nir-antara,* không thể có nghĩa đen là hoàn toàn không có khoảng cách giữa hai nguyên tử, vì trong trường hợp đó làm sao chúng không liên lạc được? "Tiền tố *nis* biểu thị 'sự chắc chắn': chắc chắn là có khoảng thời gian; cũng như *nirdahati* có nghĩa là 'chắc chắn nó sẽ cháy'. Hoặc, *nis* có nghĩa là 'sự vắng mặt': không tồn tại bất cứ thứ gì có kích thước của cơ thể can thiệp vào. Khi các nguyên tử của các nguyên tố phổ quát là *nir-antara* theo cách này xuất hiện gần nhau, người ta nói rằng chúng chạm vào một cách ẩn dụ."

Quan điểm của Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika)* là hệ quả logic của học thuyết nguyên tử đó không có sự mở rộng về mặt không gian, nhưng lại được kết hợp với sáu nguyên tử khác ở sáu hướng (xem *ở trên* § 8.3.1) - bắc, đông, nam, tây, trên và dưới - với nguyên tử đã cho là trung tâm. Điều này hàm ý rằng một nguyên tử có ít nhất sáu mặt - một quan điểm bị kháng cự bởi các Duy thức học trong phản biện khái niệm nguyên tử của các nhà *A-tỳ-đạt-ma* (*Ābhidharmika*).[77] Để tránh sai lầm này, các nguyên tử phải được coi là được kết hợp theo cách mà ở giữa các nguyên tử phải có những khoảng trống nhỏ hơn kích thước của một nguyên tử.

Trong *MVŚ*, có sự cân nhắc tương tự về việc liệu có khoảng trống nào trong tổng thể của các nguyên tố phổ quát hay không. Trong cả

[74] *MVŚ*, 683c–684a.
[75] *AKB*, 33.
[76] *Ny*, 373b.
[77] *Viṃś*, 7.

hai trường hợp, đều có một sai lầm: Nếu có các khoảng cách, làm sao các phần tử vĩ đại có thể được tách rời? Nếu có các khoảng cách, tại sao chúng không kết hợp lại với nhau? Hai phần tử được ghi lại: 1. Có những khoảng trống bị chiếm giữ bởi yếu tố không gian (*ākāśa-dhātu*). Tuy nhiên, bốn yếu tố được cho là không tách rời bởi vì "các yếu tố không gian có thể ẩn giấu để các chất được thấy là không thể tách rời". 2. Tuy nhiên, chúng không kết hợp thành một, "theo cùng một cách mà trong số các uẩn, xứ, giới và ba thời gian, mặc dù không có khoảng cách giữa chúng, chúng [trong mỗi trường hợp] không kết hợp lại với nhau. Hơn nữa, các nguyên tố phổ quát, v.v., đều khác biệt về bản chất và chức năng nội tại của chúng, do đó chúng không kết hợp lại với nhau."[78] Việc các nhà biên soạn *MVŚ* không có bình luận ở đây cho thấy rằng trước đó các nhà Nhất thiết hữu bộ đã dễ dàng chưa quyết định về vấn đề này.

***

[78] *MVŚ*, 683c–684a.

Chương 9

CÁC LOẠI TÂM (*CITTA*) VÀ TÂM SỞ (*CAITTA*)

9.1. ĐỊNH NGHĨA VỀ TÂM (*CITTA*), Ý (*MANAS*) VÀ THỨC (*VIJÑĀNA*)

A-tỳ-đạt-ma đôi khi được xem là một hình thức tâm lý học sâu sắc dựa trên sự phân tích chi tiết về bản chất và chức năng của tâm trí. Điều này phù hợp với sự nhấn mạnh về tính tối thượng của tâm (*citta*) trong những lời dạy của đức Phật - sự trói buộc và sự giải thoát khỏi luân hồi, về cơ bản đều là do tâm (*citta*) của chúng ta.

Ngược lại với thuyết duy tâm (*citta*) của Du-già tông (*Yogacāra idealism*), Phật giáo *A-tỳ-đạt-ma* (*Abhidharma*), Phật giáo Trưởng lão bộ,[1] tôi đề cập đến cùng một thực tại tinh thần bằng ba thuật ngữ đồng nghĩa tâm (*citta*), ý (*manas*) và thức (*vijñāna*).[2] Tuy nhiên, trong khi đức Phật tuyên bố rõ ràng rằng tâm (*citta*) hay thức không gì khác hơn là một thực tại kinh nghiệm hay chức năng là kết quả của một tập hợp các duyên,[3] thì các nhà *A-tỳ-đạt-ma (Ābhidharmika)* của Nhất thiết hữu bộ đã coi đó là thực thể (*sad-dravya*). Ba thuật ngữ này chỉ được phân biệt theo các khía cạnh chức năng khác nhau của tâm (*citta*) mà chúng đại diện: Tâm (*citta*) được gọi là tâm (*citta*) vì nó tích lũy, ý (*manas*) vì nó suy nghĩ, thức (*vijñāna*) vì nó nhận thức.[4]

---

[1] *Cf.* S, ii, 95.

[2] *PrŚ*, 692b; *MVŚ*, 371a–b; etc. *AKB*,61: *cittaṃ mano 'tha vijñānam ekārtham* | Ngoài ra *cf. Entrance,* 120.

[3] M, i, 257: *aññatra paccayā natthi viññāṇassa sambhavo.*

[4] *AKB*, 61: *cinotīti cittam* | *manuta iti manaḥ* | *vijānātīti vijñānam* |

AKB[5] ghi lại một sự khác biệt khác: tâm (*citta*) vì nó được tích lũy với những yếu tố thanh tịnh và bất tịnh; ý (*manas*) bởi vì nó có chức năng như nền tảng hỗ trợ (*tadevāśrayabhūta* - tức là của tâm (*citta*) theo sau nó); thức (*vijñāna*) bởi vì nó được hỗ trợ (*āśritabhūta* - tức là, bởi ý (*manas*) cho sự phát sinh của nó). Điều này có nghĩa là tâm (*citta*) sinh khởi ở thời điểm hiện tại là thức (*vijñāna*). *MVŚ*[6] thảo luận về những khác biệt giữa ba thuật ngữ này như sau:

> **Câu hỏi:** Sự khác biệt giữa ba điều đó là gì - tâm (*citta*), ý (*manas*), thức (*vijñāna*) - được đề cập trong kinh?
>
> **Trả lời:** Có sự giải thích rằng không có sự khác biệt - tâm (*citta*) không gì khác hơn là ý (*manas*), ý (*manas*) không gì khác hơn thức (*vijñāna*), vì, mặc dù ba từ này khác nhau, nhưng không có sự khác biệt về ý nghĩa…
>
> Ngoài ra còn có lời giải thích rằng cả ba… cũng khác nhau: tức là, tên của chúng cũng khác nhau…
>
> Hơn nữa, có sự khác biệt với thời gian (*adhvan*): cái gì là quá khứ được gọi là ý (*manas*); tương lai được gọi là tâm (*citta*); những gì hiện tại được gọi là thức (*vijñāna*).
>
> Hơn nữa, có sự khác biệt về sự tôn trọng với sự chỉ định (*prajñapti*): tâm (*citta*) được chỉ định trong số các giới (*dhātu*); ý (*manas*), trong số xứ (*āyatana*); thức (*vijñāna*) trong số uẩn (*skandha*).
>
> Hơn nữa, còn có sự khác biệt giữa các ý nghĩa (*artha*): tâm (*citta*) biểu thị "bộ tộc" (*gotra*); ý (*manas*), "cửa ngõ phát sinh" (*āya-dvāra*), thức (*vijñāna*), "sự kết tụ".
>
> Hơn nữa, còn có sự khác biệt giữa các hành động (*kriyā*): sự khác biệt của tâm (*citta*) là xa vời (*dūragama*)…; ý (*manas*), chạy trước (*pūrvaṅgama*)…; thức (*vijñāna*), tái sinh (*saṃdhāna/ pratisaṃdhi*)…[7]
>
> Hơn nữa, hoạt động của tâm (*citta*) rất đa dạng (*citra*)…; ý (*manas*), đi về phía (歸趣; quy thú, *gati*?)…; thức (*vijñāna*), nhận thức (*vi* - √*jñā*)…

[5] *AKB*, *loc. cit.*

[6] *MVŚ*, 371a–b.

[7] *Cf. DHSA*, 112, về sự mô tả về tâm (*citta*).

Hơn nữa, hoạt động của tâm (*citta*) đang gia tăng hoặc nuôi dưỡng (滋長; tư trưởng, *saṃcitatva*); ý (*manas*), suy nghĩ; thức (*vijñāna*), nhận thức.[8]

Theo Tôn giả Parśva: hoạt động của tâm (*citta*) ngày càng gia tăng và cắt đứt; ý (*manas*), suy nghĩ và chiêm nghiệm, thức (*vijñāna*), phân biệt và hiểu biết. Ở đây, cần phải hiểu rằng cái gì tăng trưởng với tâm (*citta*) chảy ra, cái gì cắt đứt là tâm (*citta*) không có chảy ra; những gì suy nghĩ về ý (*manas*) chảy ra, những gì quán chiếu là ý (*manas*) không có luồng chảy ra; điều phân biệt là thức (*vijñāna*) có luồng ra, cái gì có thể hiểu được thức (*vijñāna*) không có luồng ra.

9.2. CÁC TÂM (*CITTA*) TÂM SỞ (*CAITTA/ CAITASIKA*)

Tâm (*citta*) không bao giờ có thể tự nó sinh khởi. Nó luôn đồng sinh với một yếu tố tinh thần hoặc các tâm sở đi kèm được gọi là tâm sở (*caitta* hoặc *caitasika* - mỗi yếu tố đó là một thực thể riêng biệt tạo nên sự đóng góp độc đáo cho quá trình nhận thức. Điều này có nghĩa là một thuật ngữ đơn giản là suy nghĩ phát sinh luôn luôn đồng nhất với một nội dung và bản chất cụ thể; ví dụ, một nghi ngờ không khéo léo, v.v., được đặc trưng bởi *caitta*. Chất thiết yếu còn lại nếu chúng ta trừu tượng hóa nội dung cụ thể là tâm (*citta*). Tương tự như vậy, các tâm (*citta*) này - được gọi là các duyên liên đới tâm (*citta*)-*saṃprayukta-saṃskārāḥ*) - cũng luôn luôn đồng sinh với tâm (*citta*) và một tâm (*citta*) khác. Theo đó, tâm (*citta*) và tâm sở (*caitta*) có mối quan hệ nhân quả hỗ tương - chúng là những nguyên nhân kết hợp lẫn nhau (*saṃprayuktaka-hetu*), một ví dụ điển hình của nguyên nhân cùng tồn tại (*sahabhū-hetu*).

9.3. SỰ PHÁT TRIỂN CỦA LÝ THUYẾT TÂM SỞ (*CAITASIKA*)

9.3.1. Tham chiếu tâm sở (*cetasika/ caitasika*) trong Kinh Pali và A-hàm (*Āgama*)

Trong *Kinh tạng* (*sūtra-piṭaka*), thuật ngữ *caitasika* (Pāli: *cetasika*) xuất hiện đơn giản như một tính từ: "tinh thần", "liên quan đến tâm trí". Điều này được sử dụng trái ngược với *kāyika* có nghĩa là "cơ thể" hoặc "thể chất".[9] Do đó không có dấu hiệu nào về thuyết

[8] *Cf.* lời giải thích trong *AKB* được trích dẫn ở trên.

[9] *Cf. D*, ii, 306; *M*, iii, 287–8; v.v..

A-tỳ-đạt-ma liên quan tâm sở (*caitasika*) trong kinh điển. Sự xuất hiện sớm nhất của thuật ngữ tâm (*citta*) tâm sở (*cetasika*) được tìm thấy trong *Đạo vô ngại giải (Paṭisambhidāmagga),*[10] một văn bản, mặc dù được đưa vào *Tiểu bộ kinh (Khuddakanikāya),* nhưng lại nổi tiếng về sự liên kết của nó cả về phong cách lẫn nội dung.

Trong *Mi-tiên vấn đạo (Milindapañha),*[11] một tác phẩm vào khoảng nửa sau của thế kỷ thứ 2 trước Công nguyên (được truyền thống Miến Điện đưa vào *Tiểu bộ kinh (Khuddaka-nikāya*), Tôn giả Nāgasena giải thích danh (*nāma*) - đối lập với sắc (*rūpa)* - là tâm (*citta*) và tâm sở (*cetasikā).* Tuy nhiên, *Anupada-sutta* bằng tiếng Pāli (không có sự tương ứng trong *Āgama* tiếng Hán) liệt kê - trong bối cảnh của kinh nghiệm thiền định - những pháp sau đây rất có thể dùng làm nguồn cho phạm trù sở hữu/ *caitasika* trong *A-tỳ-đạt-ma* sau này: tầm (*vitakka*), tứ (*vicāra*), hỷ (*pīti*), lạc (*sukha*), nhất tâm (*cittekaggatā*), xúc (*phassa*), thọ (*vedanā*), tưởng (*saññā*), tác ý (*cetanā*), dục (*chanda*), thắng giải (*adhimokkha*), tinh tấn (*viriya*), niệm (*sati*), xả (*upekkhā*) và tác ý như thật (*manasikāra*).

Tuy nhiên, có một sự việc xảy ra trong nhóm kinh về tâm (*Citta-saṃyutta)*[12] trong đó thuật ngữ này được dùng để chỉ "các tâm sở" (*citta-saṃkhārā*): Bhikkhu Kāmabhū giải thích cho gia chủ *Citta* rằng tưởng tri (*saññā*) và cảm thọ (*vedanā*) là các *sở hữu* và gắn liền với tâm (*citta*) (*citta-paṭibaddha*) có thể gợi ý rằng hai pháp này theo một nghĩa nào đó khác biệt với tâm (*citta*), mặc dù không nhất thiết phải có cùng ý nghĩa kỹ thuật như trong thuật ngữ *A-tỳ-đạt-ma* (*abhidharma*). Điều đáng lưu ý là phiên bản tiếng Hán tương ứng[13] ở đây cũng nói về tưởng tri (*saññā)* và cảm thọ (*vedanā)* như những điều kiện của tinh thần; chúng là "*caitasika*, dựa trên tâm (*citta*), kết nối với tâm" (想思是心數法， 依於心， 屬於心, tưởng tư thị tâm số pháp, y ư tâm, thuộc ư tâm). Chính sự mô tả tương tự dưới hình thức giải thích của Dharmadinnā đối với *Visākhāisa* cũng được tìm thấy trong *Tiểu kinh phương quảng* (*Cuḷa-vedalla-sutta).*[14]

---

[10] *Paṭisambhidāmagga,* 84.

[11] *Milindapañha,* 49.

[12] *S,* IV, 293.

[13] *T.*2, 150b.

[14] *M,* i, 301; cũng *cf. Paṭisambhidhāmagga,* I, 187.

9.3.2. Sự phát triển trong các văn bản *A-tỳ-đạt-ma* thời kỳ đầu

Ngay từ đầu, cần phải nhớ rằng một đặc điểm đã phát triển - trong trường hợp này liên quan đến tâm sở (*caitasika*) - được tìm thấy trong các phiên bản còn tồn tại (theo bản dịch của Huyền Trang) của một văn bản trước đó cũng có thể là một sự nội suy hoặc sửa đổi sau này trên nền tảng văn bản hoặc văn bản hậu niên đại của nó.

Trong các văn bản *A-tỳ- đạt-ma* rõ ràng trước đó - *DSŚ, SgPŚ, PjŚ* - trong đó tâm sở (*caitasika*) được đề cập rõ ràng là các yếu tố tinh thần, việc liệt kê chúng có đặc điểm là thiếu hệ thống hóa. Do đó, trong *DSŚ*,[15] một lượng lớn các tâm sở (*caitta*) được liệt kê đơn giản cùng nhau là "các pháp" - rõ ràng là không có bất kỳ sự xem xét phân loại nào - bị loại bỏ hoàn toàn (*atyantaṃ prahātavya*):

> Có một thời, đức Thế Tôn đang ở tại Kỳ thọ Cấp Cô Độc viên, ở Śrāvasti. Lúc bấy giờ, đức Thế Tôn đã nói với các Tỳ-khưu rằng: "Nếu ông có thể hoàn toàn từ bỏ pháp, Ta bảo đảm với ông rằng ông sẽ đạt được điều đó mà không trở lại (*anāgāmitva*). Pháp - đó là tham (*rāga)* - bất cứ ai có thể từ bỏ hoàn toàn, Ta đảm bảo rằng người đó chắc chắn sẽ đạt được A-na-hàm hướng (*Anāgāmitva*). Tương tự: sân (*dveṣa),* si (*moha),* phẫn nộ (*krodha),* thù hận (*upanāha)…"

Sau đó là phần bình luận giải thích từng mục: "Tham (*rāga)* là gì? Đó là tham (*rāga),* lòng tham mãnh liệt (*saṃrāga*) liên quan đến đối tượng giác quan…" Theo cách phân loại sau của Thế Thân (Vasubandhu) trong tác phẩm *Đại thừa ngũ uẩn luận* (*Pañcaskandhaprakaraṇa),*[16] tham (*rāga),* sân (*dveṣa)/* ác cảm (*pratigha),* si (*moha)/* vô minh *(avidyā)* và tự phụ (*māna*) sẽ thuộc danh mục phiền não (*kleśa*), và các mục được gạch chân dưới danh mục tùy phiền não (*upakleśa*).

Trong *Pañcavastuka* thuộc sách *PrŚ* của Vasumitra,[17] trong khi vẫn chưa có sự phân loại rõ ràng, cách thức trong đó các mục được liệt kê cụ thể theo pháp tâm sở (*caitasika - dharma*) gợi ý một sự

[15] *DSŚ*, 494c.
[16] *T*.1612, 848a.
[17] *PrŚ*, 692c–694a.

xem xét phân loại tiềm ẩn chịu ảnh hưởng của kinh (*sūtra)* (theo thứ tự như trong văn bản):

> thọ (*vedanā*), tưởng (*saññā*), tác ý (*cetanā*), xúc (*sparśa*), tác ý như thật (*manasikāra*), dục (*chanda*), thắng giải (*adhimokṣa*), niệm (*smṛti*), *định* (*samādhi*), tuệ (*prajñā*); tín (*śraddhā*), tấn (*vīrya*); tầm (*vitakka*), tứ (*vicāra*); lương tâm (*apramāda*), thất niệm (*pramāda*); thiện căn (*kuśala-mūla*), bất thiện căn (*akuśala-mūla*), bất xác định căn (*avyākṛta-mūla*); tất cả xiềng xích (*saṃyojana*), che phủ (*bandhana*), tùy miên (*anuśaya*), tùy phiền não (*upakleśa*), triền cái (*paryavasthāna*); tất cả những gì là trí (*jñāna*), tất cả những gì là kiến (*dṛṣṭi*), tất cả những gì là hiện chứng (*abhisamaya*); và các pháp khác thuộc loại này gắn liền với tâm (*citta*).

Việc liệt kê này thể hiện giai đoạn đầu của sự phát triển lý thuyết tâm sở (*caitasika*) trong đó không có sự phân nhóm rõ ràng nào được thực hiện. Tuy nhiên, theo ghi nhận của Ấn Thuận:[18]

(i) Mười mục đầu tiên sau này được phân loại là mười tâm sở phổ quát (*mahābhūmika)*. Những điều này đã được liệt kê như một nhóm tiêu biểu cho nhân dính liền (*saṃprayuktaka-hetu*) ở *JPŚ*.[19]

(ii) Tín (*Śraddhā)* và tấn (*vīrya)* theo sau chính niệm (*smṛti*), *định* (*samādhi*) và trí tuệ (*prajñā*) như là năm căn (*pañcendriya*) được đề cập trong *kinh,* và tầm (*vitarka*) và tứ (*vicāra*) nằm trong số những thiền chi (*dhyana-aṅga*) quan trọng - tất cả là tâm sở (*caitta*) được thảo luận trong học thuyết cổ xưa về thực hành tâm linh.

(iii) Phần còn lại được liệt kê như sự tương phản giữa tâm sở thiện (*kuśala caitta*) và tâm sở bất thiện (*akuśala caitta*).

(iv) Những phiền não (*kleśa)* cần từ bỏ được tóm tắt là xiềng xích (*saṃyojana)*, v.v., được đề cập trong *kinh*; những bát-nhã cần được trau dồi được tóm tắt là "tất cả những gì là trí (*jñāna*) …".

---

[18] *Study,* 159.

[19] *T.*26, 920c.

9.3.3. Sự phát triển sâu hơn trong các văn bản *A-tỳ-đạt-ma* sau này

Có lẽ trong Luận giới thân (Dhātukāya-śāstra), các tâm sở (caitta) lần đầu tiên được phân loại một cách rõ ràng thành tám loại tổng cộng 55 pháp. Văn bản này có liên quan chặt chẽ với Saptavastuka, có thể là một phiên bản của nó mà sau này được đưa vào PrŚ. Saptavastuka đưa ra sự phân loại tương tự, với việc bổ sung thêm mười điều nữa được nhóm theo tâm sở phổ quát thiện (kuśala-mahābhūmika). Ấn Thuận tin rằng lớp mới này đã được tiếp quản từ MVŚ. Trong MVŚ chúng ta thấy sự phát triển thành bảy lớp tổng cộng 58 pháp như sau:

I. tâm sở phổ quát (*mahābhūmika*) 10

II. phiền não phổ quát (*kleśa-mahābhūmika*) 10

III. tùy phiền não phổ quát (*parītta-kleśa-bhūmika*) 10

IV. thiện phổ quát (*kuśala-mahābhūmika*) 10

V. bất thiện phổ quát (*akuśala-mahābhūmika*) 5

VI. vô ký phổ quát (*nivṛtāvyākṛta-mahābhūmika*) 3

VII. hữu ký phổ quát (*anivṛtāvyākṛta-mahābhūmika*) 10

Nhưng có một sự lặp lại. Như vậy, vô minh (*avidyā*) được liệt kê trong II, V và VI; vô minh (*avidyā*), thờ ơ (*styāna*) và bồn chồn (*auddhatya*) trong V và VI; tất cả 10 trong I và lặp lại trong VII. Các nhà biên dịch của *MVŚ* giải thích rằng có những lời thỉnh cầu là có chủ ý - vì lợi ích của sự nhấn mạnh. Do đó, trong khi "không xấu hổ (*āhrīkya*) và xem thường (*anapatrāpya*) chỉ được thu thập trong tất cả các tâm bất thiện (*akuśala-citta*), do đó được gọi là các tâm sở bất thiện phổ quát (*akuśala-mahābhūmika-dharma)*; thờ ơ (*styāna*) và bồn chồn (*auddhatya*), được xếp vào nhóm phiền não (*kleśa*) và triền cái (*paryavasthāna*), kết hợp với tất cả các tâm bất thiện (*akuśala citta*) và đồng thời cản trở mạnh mẽ thiền chỉ (*śamatha*) và thiền quán (*vipaśyanā*); do đó chúng được lặp lại dưới bất thiện phổ quát (*akuśala-bhūmika*). [Tương tự như vậy,] vô minh (*avidyā*), được gộp vào như một trong các tùy miên (*anuśaya*), được nối liền với tất cả các tâm bất thiện (*akuśala citta*); do đó nó được lặp lại trong tâm sở bất thiện phổ quát (*akuśala-bhūmika*)." Nếu bỏ qua những lần lặp lại này, tổng số sẽ là 43.

MVŚ[20] giải thích từng lớp như sau:

I. Pháp phổ quát (*mahābhūmika*): các pháp tồn tại trong mọi loại tâm (*citta*) - dù là cấu uế (*kliṣṭa*) hay không cấu uế (*akliṣṭa*); hữu lậu (*sāsrava*) hoặc vô lậu (*anāsrava*); thiện (*kuśala*), bất thiện (*akuśala*) hoặc chưa xác định (*avyākṛta*); bị ràng buộc vào ba cõi tồn tại hoặc không bị ràng buộc vào bất kỳ cõi nào; liên quan đến người tập sự (*śaikṣa*), người không phải tập sự (*aśaikṣa*) hoặc không liên quan gì cả; có thể bị bỏ rơi bởi tầm nhìn (*darśana-heya*), bằng sự tu tập (*bhāvanā-heya*) hay không từ bỏ (*aheya*); trong địa tâm (*mano-bhūmi*) hay trong năm nhóm thức đầu tiên.

II. Pháp phổ quát của phiền não (*kleśa-mahābhūmika*): pháp tồn tại trong mọi tâm (*citta*) ô nhiễm - dù là bất thiện (*akuśala*) hoặc chưa xác định (*avyākṛta*); bị ràng buộc vào bất kỳ phạm vi tồn tại nào (*pratisaṃyukta*); có thể bị bỏ rơi bởi tầm nhìn hoặc sự trau giồi; trong nền tảng tâm trí hay năm nhóm thức đầu tiên.

III. Các phiền não thuộc phạm vi giới hạn (*parītta-kleśa-bhūmika*): các pháp chỉ tồn tại trong một lượng nhỏ các tâm ô nhiễm, có thể bị tu tập loại bỏ và chỉ tồn tại trong tâm địa; "Khi cái này phát sinh thì nhất thiết không có cái thứ hai, đối kháng lẫn nhau".

IV. Pháp thiện xảo phổ quát (*kuśala-mahābhūmika*): pháp tồn tại trong tất cả các tâm thiện (*kuśala citta*).

V. Pháp bất thiện phổ quát (*akuśala-mahābhūmika*): pháp tồn tại trong tất cả các tâm bất thiện (*akuśala citta*).

VI. Pháp che đậy phổ quát, không xác định (*nivṛta - avyākṛta-mahābhūmika*): pháp tồn tại trong tất cả các tâm hữu phú ký (*nivṛta-avyākṛta-citta*) - tâm kết hợp với thân kiến (*satkāyadṛṣṭi*) và biên kiến (*antagrahadṛṣṭi*) liên quan đến Dục giới (*kāmāvacara*); tâm liên hợp với tất cả các phiền não liên quan đến Sắc giới (*rūpa-dhātu*) hay Vô sắc giới (*ārūpya-dhātu*); tất cả tâm hữu phú ký (*nivṛta-avyākṛta-*

[20] *MVŚ*, 220b–c.

citta) hiện hữu trong tâm nền tảng hoặc năm nhóm thức đầu tiên.

VII. Pháp không bị che đậy, không được xác định (*anivṛtaavyākṛta-mahābhūmika*): các pháp tồn tại trong mọi tâm vô phú ký (*anivṛta-avyākṛta-citta*) - dù gắn liền với Dục giới (*kāma-dhātu*), hay Sắc giới (*rūpa-dhātu*) hay Vô sắc giới (*ārūpya-dhātu*); trong nền tảng của tâm trí hay năm nhóm ý thức đầu tiên; dù là quả báo sinh (*vipākaja*), thuộc về cách cư xử (*airyapathika*), thuộc về nghệ thuật và thủ công (*śailpa-sthānika*) hay thần thông (nghĩa là "quả của trí tuệ cao hơn", *abhijñā-phala = nairmāṇika*). (Đối với bốn loại pháp này, xem thêm § 2.4.3.2.3).

9.3.4. Danh sách cổ điển trong *AKB*

AKB liệt kê tổng cộng 46 tâm sở (*caitta*) phân biệt sáu loại trong hệ thống Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*):

I. Pháp phổ quát (*mahābhūmikā dharmāḥ*) 10

II. Pháp phổ quát thiện (*kuśala-mahābhūmikā dharmāḥ*) 10

III. Pháp phổ quát phiền não (*kleśa-mahābhūmikā dharmāḥ*) 6

IV. Pháp phổ quát bất thiện (*akuśala-mahābhūmikā dharmāḥ*) 2

V. Pháp phổ quát ít phiền não (*parītta-kleśa-bhūmikā dharmāḥ*) 10

VI. Pháp không xác định *(aniyatā dharmāḥ*) 8 (Xem bảng đồ trong § 2.4.2).

Phân loại này ít nhiều đại diện cho loại cổ điển được gắn liền với các nhà Nhất thiết hữu bộ, mặc dù có một biến thể nhẹ được chú ý. Vì vậy, *Avatāra* sau thời kỳ *AKB,* dường như kế thừa truyền thống của *PrŚ*, liệt kê các tâm sở (*caitta*) theo cảm giác (*vedanā*), tri giác (*saṃjñā*) và tâm bất tương ưng pháp (*citta-saṃprayukta-saṃskāra,* 心不相應法) phù hợp với phân loại năm uẩn (*skandha*).[21]

Dưới đây chúng ta sẽ chỉ thảo luận về pháp phổ quát (*mahābhūmika-dharma*) vì tầm quan trọng của chúng như những phổ quát. Tuy nhiên, chúng tôi cũng sẽ đưa ra một nhận xét về pháp

[21] *Cf. Entrance,* 27ff.

phổ quát ít phiền não (*parītta-kleśa-bhūmika-dharma*) và pháp bất định (*aniyatadharma*) do tính chất tối nghĩa tương đối của chúng. Các định nghĩa về tâm (*citta*) được đưa ra trong *Avatāra* ít nhiều giống với những gì được đưa ra trong *ADV* mà tác giả đã tuyên thệ *Vaibhāṣika*, và do đó, người ta đề cập đến tác phẩm này vì phần còn lại của tâm sở (*caitta*).[22]

9.3.4.1. Mười tâm sở phổ quát (*mahābhūmika-dharma*)[23]

Từ *bhūmi* được giải thích là "không gian chuyển động" (*gativiṣaya*). Phạm vi chuyển động của pháp là *bhūmi* mà nó thuộc về (*yo hi yasya gati-viṣayaḥ sa tasya bhūmir ity ucyate*). Mười tâm được liệt kê dưới đây được gọi là các pháp "đại phổ quát" bởi vì chúng luôn đồng hành với bất kỳ tâm (*citta*) nào. Nghĩa là chúng luôn tồn tại trong từng khoảnh khắc của tư duy. Chúng là những lực riêng biệt cùng nhau tạo nên sự hoạt động của ý thức. Tuy nhiên, trong chính thời kỳ đầu của Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*), việc chấp nhận học thuyết của đại phổ quát (*mahābhūmika)* còn lâu mới được nhất trí. Vào thời Tôn giả Saṃghabhadra, vị lãnh đạo Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) Slaf rīlāta khẳng định rằng chỉ có ba pháp phổ quát (*mahābhūmikadharma*) là cảm giác (*vedanā*), tri giác (*saṃjñā*) và tác ý (*cetanā*). (Xem bên dưới, § 9.5).

9.3.4.1.1. Cảm giác (*vedanā*) là lực góp phần tạo nên khả năng tinh thần về cảm giác hay xúc giác. Đó là kinh nghiệm ba phần (*anubhāva*) về các cảm giác dễ chịu, khó chịu và trung tính được tạo ra bởi các trạng thái tâm - vật lý khác nhau (*kāyacitta-avasthāviśeṣa*) sinh ra từ sự kết hợp của một đối tượng (tương ứng là đáng mong muốn, không mong muốn hoặc trung tính), giác quan và thức tương ứng. Chính điều đó khiến cho ý thức của một chúng sinh chưa giác ngộ luôn bị ô nhiễm bởi tham ái.[24]

9.3.4.1.2. Tác ý (*cetanā*) - Điều khiến tâm trí sáng tạo về mặt nghiệp (*citta-abhisaṃskāra*). Đó là nghiệp tâm. *Avatāra*[25] mô tả

---

[22] *Entrance,* 83ff.

[23] *AKB*, 54ff.

[24] *Cf. ADV*, II, 69: *vedanā sukhādistrividho'nubhavaḥ | trividhamṃ saṃveditam iti paryāyaḥ | iṣṭāniṣṭobhayaviparīta-visayendriya vijñāna-sannipātajā Dharmayoniḥ kāya-cittāvasthā-viśeṣaḥ prahlādyupatāpī tadubhayaviparītaś ca tṛṣṇāhetur vedanety ucyate* | Ngoài ra *cf. Entrance*, 79.

[25] *Entrance,* 81.

nó như sau: "Nó di chuyển (*pra- √syand*) ý nghĩ." Định nghĩa[26] của Tôn giả Saṃghabhadra viết: "*cetanā* là cái khiến tâm (*citta*) làm các nghiệp thiện, bất thiện và trung tính, đưa đến kết quả (*vipāka*) tốt, xấu và trung tính. Do sự tồn tại của tác ý (*cetanā*), tâm (*citta*) có hoạt động di chuyển hướng về đối tượng. Nó giống như một nam châm, nhờ có lực mà sắt có thể chuyển động."

9.3.4.1.3. Tri giác (*saṃjñā*)

Điều này góp phần vào khả năng tinh thần để hình thành các ý tưởng hoặc khái niệm xác định. Nó là thứ nắm bắt được các dấu hiệu – "nam", "nữ", v.v. - của một đối tượng (*viṣaya-nimittodgraha*). Tôn giả Saṃghabhadra[27] định nghĩa nó như vậy: "Cái tạo ra sự xác định và nắm bắt các hình thức đa dạng (*nimitta*) của nam, nữ, v.v., là sự hình thành tên gọi." Định nghĩa trong *Avatāra*[28] nói: "Bỏ qua vật chất như màu xanh, màu vàng…, các pháp như nam và nữ, v.v. - nó hiểu chúng, [trong mỗi trường hợp,] bằng cách kết hợp một cách khái niệm với nhau (*eka - √jñā*) hình dáng (*nimitta*), tên (*nāma*) và biểu hiệu (*artha*). Đó là nguyên nhân của lý luận (*vitarka,* tầm) và thẩm tra (*vicāra,* tứ)."[29]

9.3.4.1.4. Sở thích/ khuynh hướng (*chanda*)

Đây là mong muốn hành động (*kartu-kāmatā*). *Avatāra*[30] nói: "Nó phù hợp với nghị lực (*vīrya*), [xuất phát từ ý nghĩ]: "Tôi sẽ thực hiện việc này việc nọ."[31] Do đó, sự ưa thích hay ham muốn theo nghĩa chung này là không thể thiếu cho việc thực hiện bất kỳ hành động nào - khéo léo hoặc không khéo léo. Mong muốn đạt được các pháp thiện xảo, được gọi là thiện dục (*kuśala-dharma-cchanda),* được khuyến khích nơi những người thực hành tâm linh và được phân biệt cụ thể với dục vọng trong ý nghĩa xấu của tham lam (*rāga*) hay tham ái (*tṛṣṇā*).[32]

---

[26] *Ny,* 384b.

[27] *Ny, loc. cit.*

[28] *Entrance,* 80.

[29] *Cf. ADV*II, 69: *nimitta-nāmārthaikyajñā saṃjñā vitarka-yoniḥ* | Ngoài ra *cf. AKB*, 10: *yāvan nīla-pītadīrgha-hrasva-strī-puruṣa-mitrāmitra-sukhaduḥkhādi-nimittodgrahaṇam asau saṃjñā-skandhaḥ* |

[30] *Entrance* 82.

[31] *Cf. ADV*, 69: *chandaḥ kartukāmatā vīryāṅgabhūtaḥ*| Ngoài ra *Siddhi* (C), 28a: *chanda* là gì? Nó có bản chất là khát vọng đối với đối tượng mong muốn và nó đóng vai trò là nền tảng cho *vīrya.*

[32] *Cf. AKB*, 289.

9.3.4.1.5. Liên hệ (*sparśa*)

Đây là xúc được sinh ra từ sự hợp nhất của giác quan, đối tượng và thức (*indriya-viṣaya-vijñāna-sannipātajā spṛṣṭiḥ*); cũng nhờ pháp này mà ba người tiếp xúc được. "Nó có đặc tính làm sinh động các tâm sở (*caitasika*)".[33]

Các nhà Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivādin*) và Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*) phủ nhận tính chất tiếp xúc thời kỳ đầu, trích dẫn đoạn *kinh* nói về sự kết hợp của ba - khả năng thị giác, đối tượng [của] thị giác và ý thức thị giác - là xúc. Bậc thầy của Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) là Tôn giả Śrīlāta cũng chủ trương tương tự.[34] Tác giả *MVŚ* lập luận rằng sự tiếp xúc không phải là sự gặp gỡ đơn thuần của ba điều này. Trên thực tế, chúng phục vụ như những điều kiện để hình thành một thực thể được gọi là tiếp xúc. Nếu không có sự vận hành của lực lượng thực sự này thì sự tiếp xúc giữa ba lực này sẽ không thể thực hiện được.[35]

9.3.4.1.6. Trí tuệ (*prajñā*)

Điều này, được định nghĩa là sự nghiên cứu pháp (*dharma-pravicaya*), là một trong những tâm (*citta*) quan trọng nhất. Đối với các nhà *A-tỳ-đạt-ma (Ābhidharmika)*, "ngoài pháp *pravicaya* (= *prajñā*), không có phương tiện thích hợp nào để xoa dịu phiền não do thế giới lang thang trong đại dương tồn tại".[36] Ở dạng thanh tịnh, bản thân nó là *A-tỳ-đạt-ma* đích thực.[37] Sự hiểu biết cụ thể hoạt động trong việc nhận biết bốn chân lý cao quý trong quá trình tiến bộ tâm linh được gọi là sự cân nhắc phân biệt (/suy xét) (*pratisaṃkhyā*).[38] Chính nhờ điều này mà sự chấm dứt phiền não tuyệt đối, và cuối cùng là niết-bàn (= *pratisaṃkhyānirodha*), được đạt được. Nói cách khác, khi được viên mãn hoàn toàn, trí tuệ bát-nhã là trí tuệ hoàn hảo của một vị Phật. Tuy nhiên, trong hoạt động chung của nó, nó

---

[33] *Avatāra - xem. Entrance,* 82. Cũng xem, *ADV*, 69: *viṣayendriya* thức (*vijñāna*) *sannipāta-jā.* Tâm (*citta*) *sya viṣayaspṛṣṭiḥ caitasikadharmo jīvanalakṣaṇaḥ sparśaḥ* |

[34] *Ny,* 384b.

[35] *MVŚ*, 760a.

[36] *AKB*, 2.

[37] *AKB*, 2.; *cf.* § 1.2.

[38] *AKB*, 4 *yaḥ sāsravair dharmair visaṃyogaḥ pratisaṃkhyā-nirodhaḥ | duḥkhādīnām āryasatyānaṃ pratisaṃkhyānaṃ pratisaṃkhyā prajñā-viśesas tena prāpyo nirodhaḥ pratisaṃkhyā-nirodhaḥ* |

có thể là bất tịnh, đúng hoặc sai. Vì vậy, tất cả các quan điểm, cả đúng lẫn sai, đều là trí tuệ trong bản chất thiết yếu của chúng. Tương tự như vậy, không chú tâm (*asaṃprajanya*)[39] và vô minh vô cấu nhiễm (*akliṣṭa-ajñāna*) (§ 10.4)[40] cũng là bát-nhã (*prajñā).* Trên thực tế, bát-nhã (*prajñā*) là yếu tố cần thiết cho sự hiểu biết trong bất kỳ quá trình nhận thức nào. Tôn giả Saṃghabhadra giải thích rằng, trong số các tâm sở khác nhau gắn liền với tâm (*citta*), chỉ có trí tuệ có chức năng nhận biết.[41] Nó đóng vai trò chủ yếu trong việc tăng cường khả năng tinh thần của khả năng phân biệt khái niệm. Định nghĩa trong *Avatāra*[42] thường nhấn mạnh đến *A-tỳ-đạt-ma*:

> Hiểu biết là sự nghiên cứu (*pravicaya*) về pháp. Đó là sự khảo sát (*upalakṣaṇa*), tùy từng trường hợp, của tám loại pháp sau: bao gồm (*saṃgraha*), sự kết hợp (*saṃprayoga*), sự phú bẩm (*samanvāgama*), nguyên nhân (*hetu*), điều kiện (*pratyaya*), kết quả (*phala*), đặc tính cụ thể (*sva-lakṣaṇa*), đặc tính chung (*sāmānya-lakṣaṇa*).[43]

9.3.4.1.7. Chánh niệm (*smṛti*)

Điều này làm cho tâm trí nhớ rõ đối tượng (*citta syārthābhilapanā*), ghi nhớ những gì đã làm, những gì đang làm và những gì sẽ làm.[44] Hoạt động của tâm (*citta*) này trở nên đặc biệt quan trọng trong việc thực hành thiền định. Giống như *prajñā,* nó cũng đóng một vai trò quan trọng trong chức năng phân biệt khái niệm (Xem *phần dưới,* § 11).

9.3.4.1.8. Ứng dụng tinh thần (*manaskāra*)

Điều này cảnh báo (ā - √*bhuj*) tâm (*citta*) và hướng nó về đối tượng (*āvarjayati*). *Avatāra* nói: "Đó cũng là sự nắm giữ trong tâm (*samanvāhāra*) về một đối tượng đã được trải nghiệm trước đó (*pūrvānubhūta*)."[45] Thuật ngữ này cũng thường được dùng trong

---

[39] *MVŚ*, 220a.

[40] *Ny,* 502a. Xem Dhammajoti, KL (1998a), 89 ff.

[41] *Ny,* 396a.

[42] *Entrance,* 83.

[43] *Cf. ADV*, 70: *dhiḥ prajñā dharma-saṃgrahādy-upalakṣaṇa-svabhāvā* |

[44] *Cf. ADV*, 69; *Entrance,* 83. *AKB*, 54: *smṛtir ālambana-asaṃpramoṣaḥ* |

[45] *Entrance,* 83. *Cf. ADV*(90): *cittasyābhogo manaskāraḥ pūrvānubhūtādisamanvāhāra-svarūpaḥ* | Cũng xem *Vy,* 127 f.: *manaskāraś cetasa ābhoga iti. ālambane cetasa āvarjanam.*

A-tỳ-đạt-ma theo nghĩa thiền định hay chiêm nghiệm; và có vẻ như điều này đã xảy ra trước khi nó được chính thức phân loại là tư tưởng đồng thời. Quán chiếu về bản chất thực sự của sự vật được gọi là "ứng dụng tinh thần vào thực tế" (*tattvamanaskāra*). Ngược lại, một phép quán liên quan đến sự quán tưởng được gọi là "sự ứng dụng tinh thần để giải quyết" (*adhimokṣa/adhimuktimanaskāra*). Trong sự phân loại sau đây của ba loại ứng dụng tinh thần, hai loại đầu tiên liên quan đến thực tế, loại thứ ba, để giải quyết:

(1) Tinh thần vào bản chất nội tại (*svalakṣaṇa-manaskāra*) - chẳng hạn như sự quán chiếu rằng sắc (*rūpa*) được đặc trưng bởi tính nhạy cảm của sự thay đổi và trở ngại; thọ (*vedanā)* được đặc trưng bởi kinh nghiệm; v.v.;

(2) Tinh thần áp dụng vào các đặc tính chung (*sāmānyalakṣaṇa manaskāra*) - chẳng hạn như quán chiếu về mười sáu phương thức hoạt động (*ākāra*) trong quá trình trực tiếp chứng ngộ tứ thánh đế (*satyābhisamaya.* Xem § 11, § 16.2.2.1);

(3) Tinh thần áp dụng để giải quyết/ quyết tâm (*adhimokṣa manaskāra*) - như thế, thiền định, thực hành mềm mại, quán chiếu về sự bất tịnh và chánh niệm về hơi thở, v.v.. (Xem bên dưới).

Theo ý kiến của các nhà biên soạn *MVŚ*, con đường cao quý (*āryamārg*a; tức là sự đạt được tâm linh) có thể xảy ra ngay sau bất kỳ loại nào trong ba loại áp dụng tinh thần này, và ngược lại, bất kỳ loại nào trong ba loại này có thể xảy ra ngay sau con đường cao quý (*ārya-mārga*).[46] Nói cách khác, bất kỳ loại áp dụng tinh thần nào trong ba loại này đều có thể mang lại sự thấu hiểu tâm linh thực sự.

9.3.4.1.9. Quyết tâm (*adhimokṣa/ adhimukti*)

Đây là một sức mạnh tinh thần rất quan trọng, đặc biệt là trong thực hành thiền định và quá trình dẫn đến giải thoát. Khi hoạt động

---

avadhāraṇam ity arthaḥ | *Siddhi* (S) đưa ra một định nghĩa tương tự, với sự làm việc trên *avadhāraṇa* - hướng tâm lần nữa và lại trên cùng một đối tượng: *manaskāraścetasa ābhogaḥ* | *ābhujanamābhogaḥ* | *ālambane yêna cittamabhimukhīkriyate* | *sa punarālambane citta-dhāraṇakarmā* | *cittadhāraṇaṃ punas tatraivālambane punaḥ punaś cittasyāvarjanam* … Asm 6: *manaskāraḥ katamaḥ* | *cetasa ābhogaḥ* | *ālambana-citta-dhāraṇakarmakaḥ* |

[46] *MVŚ*, 53a–b, 422c–423a.

"bình thường" trong quá trình nhận thức, nó góp phần làm cho tâm trí chúng ta được xác định/ xác định đối với đối tượng được nhận thức. *Avatāra* định nghĩa như sau:

> Đó là sự khẳng định (*avadhāraṇa*) đối với một đối tượng, nghĩa là nó có thể giúp một người thoát khỏi sự khác biệt đối với đối tượng được nhận thức (*cittasya viṣayāpatisaṃkoca*).[47]

Định nghĩa *A-tỳ-đạt-ma* (*abhidharma*) về quyết tâm (*adhimokṣa/adhimukti*) này được thừa hưởng bởi Du-già tông (*Yogācāra)*. Sớ giải của Sthiramati về chủ đề ngũ uẩn (*Pañcaskandha-prakaraṇa)* đưa ra ý nghĩa thiết yếu tương tự một cách tỉ mỉ hơn:

> "[Đối với] đối tượng xác định" có nghĩa là: đối với năm uẩn, v.v.. Phù hợp với câu nói của đức Phật rằng "sắc thân (*rūpa*) giống như bọt nước, cảm giác (*vedanā*) giống như bong bóng, tri giác (*saṃjñā*) giống như ảo ảnh, hành (*saṃskāra*) giống như một cây chuối, thức (*vijñāna*) giống như một đối tượng ảo ảnh"[48] - chúng được xác định tương ứng. Hay đúng hơn, phù hợp với bản chất nội tại thuộc về các pháp cụ thể, người ta theo đó phát sinh sự xác quyết. Ý nghĩa của sự khẳng định (印持, ấn trì) = 印可, ấn khả; *avadhāraṇa*). Nó có chức năng [giúp tâm trí] không bị người khác đánh lừa (/ ảnh hưởng).[49]

Tôn giả Saṃghabhadra đề cập đến ý kiến sau đây của một bậc thầy Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*):

> *Adhi* có nghĩa là thống trị hoặc chủ quyền (增勝, tăng thắng), *mokṣa* có nghĩa là giải phóng (解脱, giải thoát). [Tư tưởng đồng thời] này giúp tâm (*citta*) hoạt động tự do, không bị cản trở đối với đối tượng; như thắng giới (*adhiśīla),* v.v..[50]

9.3.4.1.9.1. Các sắc thái khác nhau của quyết tâm (*adhimokṣa)*

Adhimokṣa có lẽ là một trong những thuật ngữ khó dịch nhất. Tuy nhiên, khi xem xét những mô tả khác nhau được đưa ra trong các văn bản *A-tỳ-đạt-ma* này, dường như nó bao gồm những ý nghĩa

[47] *Entrance,* 83.
[48] *Cf. Khandha Samyutta, Pupphavagga, sutta* số. 3.
[49] *Ny*. 1613.851c.
[50] *Ny,* 384b.

sau (một số trong đó có lẽ không hoàn toàn khác biệt với những ý nghĩa khác):

(i) xác nhận/ cam kết/ chấp nhận/ phê duyệt;
(ii) sự quyết đoán/ quyết tâm/ quyết liệt;
(iii) niềm tin/ đức tin;
(iv) thích/ khuynh hướng;
(v) tự do tinh thần nhờ việc loại bỏ sự thiếu quyết đoán;
(vi) sự tự do tinh thần do sự tách rời.

Có thể lưu ý rằng thuật ngữ này dường như có một điểm tương đồng, đặc biệt với đức tin (*śraddhā*) và ham muốn (*chanda*). Tôn giả Saṃghabhadra[51] giải thích mối quan hệ giữa ba điều này: "Đức tin (*śraddhā*) là nền tảng (*āśraya*) cho ham muốn (*chanda*) và là sự trợ giúp cho quyết tâm (*adhimokṣa*)." *MVŚ*[52] nói về niềm tin có hai dạng hoạt động hoặc hình thức: niềm tin ở dạng chấp nhận/ khẳng định (信可, tín khả), và niềm tin ở dạng thích/ nghiêng (信樂, tín nhạo). Về quyết tâm (*adhimokṣa*) sự giải thoát khỏi phiền não (vi), *MVŚ* giải thích rằng:

> Đối với tất cả các pháp, có hai loại giải thoát: một, vô vi, tức là diệt tận định *(pratisaṃkyā-nirodha)*; hai, có điều kiện, tức là, quyết tâm (*adhimokṣa).*
>
> [*Adhimokṣa có điều kiện* chỉ là chủ quyền đối với một đối tượng, không phải là sự tách rời (*visaṃyoga*; tức là không phải *diệt tận định (pratisaṃkyā-nirodha).*][53] [*adhimokṣa*] này lại có hai phần: 1. ô nhiễm, như quyết tâm không thích hợp (*mithyā adhimokṣa)*; 2. không ô nhiễm, tức là, quyết tâm đúng đắn (*samyañc adhimokṣa*).
>
> Quyết tâm đúng đắn (*samyañc adhimokṣa*) lại có hai phần: 1, có dòng chảy ra, tức là, những phần kết hợp với sự quán bất tịnh và chánh niệm về hơi thở; 2, không có dòng chảy ra, tức là, những phần kết hợp với khổ pháp nhẫn (*duḥkhadharma-jñāna-kṣānti,* 苦法忍) (xem § 16), v.v..[54]

[51] *Ny,* 391a.
[52] *MVŚ,* 26a.
[53] *MVŚ,* 172b.
[54] *MVŚ,* 147a, 172b, 524c, 757c, v.v..

MVŚ cũng phân biệt giữa quyết tâm chân chánh (*samyak adhimokṣa)* và giải thoát chân chánh (*samyak vimokṣa)*: Cái trước là nhân, cái sau là quả. Hơn nữa, giai đoạn đầu liên quan đến giai đoạn chuẩn bị (*cầu nguyện*), giai đoạn sau liên quan đến giai đoạn hoàn thiện.[55] Trong bối cảnh như vậy, ý nghĩa cơ bản của quyết tâm (*adhimokṣa*) chắc chắn là tự do hoặc giải phóng.

Nhờ vào sức mạnh tinh thần này mà hành giả có thể thực hành quán tưởng bất tịnh (*aśubhā*), quán tưởng các giai đoạn khác nhau của sự phân hủy của một xác chết, v.v.. Tương tự như vậy, hành giả phải dựa vào sức mạnh này để thực hành các thiền quan trọng khác như tứ vô lượng tâm (*apramāṇa*), quán tưởng sự trị liệu của lòng từ ái, v.v., cuối cùng lan tỏa toàn bộ cõi chúng sinh; v.v.. Mặc dù nó không thể trực tiếp từ bỏ các phiền não, nhưng nó giúp người phàm trần có thể ngăn chặn chúng. Và vì sự áp dụng tinh thần vào sự quyết tâm có thể đưa đến sự áp dụng tinh thần vào thực tại, nên các phiền não sẽ được loại bỏ ngay lập tức.[56]

Hơn nữa, mặc dù sự giải thoát qua quyết tâm (*adhimokṣa*) (tức là *adhimokṣa* trong bản chất nội tại của nó) là một điều kiện, nhưng nó tạo cơ sở cho việc thực hành để cuối cùng tiến tới đạt được sự giải thoát vô điều kiện [đó là trạch diệt (*pratisaṃkhyā-nirodha*) trong bản chất nội tại của nó]. Trên thực tế, người ta nhấn mạnh rằng "ngay cả khi một hành giả đã trau dồi mạnh mẽ hai điều kiện cần thiết của thiền chỉ (*śamatha*) và thiền tuệ (*vipaśyanā*) ở giai đoạn chuẩn bị, trừ khi anh ta phát khởi *adhimokṣa* và quyết tâm hướng tới việc đạt được niết-bàn (*Nirvāṇa),* con người sẽ không bao giờ có thể từ bỏ phiền não và đạt được sự giải thoát trong tâm trí."[57]

9.3.4.1.10. Định (*samādhi*)

Sự tập trung, được định nghĩa là "sự nhất tâm của tâm (*citta*)",[58] giúp tâm (*citta*) duy trì sự tập trung vào một đối tượng. *Avatāra* mô tả nó như sau:

> Nó điều khiển tâm (*citta*) giống như con khỉ để nó có thể hoạt động (*vartate*) trên một đối tượng duy nhất. Các nhà Nhất

[55] *MVŚ*, 487b.
[56] *Cf. MVŚ*, 35c–36a; v.v..
[57] *MVŚ*, 148b.
[58] *AKB*, 54: *samādhiś,* Tâm (*citta*) *syaikāgratā.*

> thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika*) nói như sau: "Cũng như con rắn giới hạn trong ống tre không di chuyển theo cách quanh co, tâm (*citta*), khi tập trung (*samāhita*), tiến thẳng lên.[59]

Định có thể là ô nhiễm hoặc không ô nhiễm; trong trường hợp trước, nó còn được gọi là phân tán tâm (散亂, tán loạn; *vikṣepa*).[60] Trong từng khoảnh khắc của tiến trình nhận thức, luôn luôn có sự an trụ của tâm (*citta*) trên đối tượng, nhờ vào lực này được gọi là định. Nhưng khi ý nghĩ tình cờ dính liền với sự xao lãng (*auddhatya*) đồng thời thì nó được tạo ra để dao động đối với đối tượng trong một loạt sát-na. Điều này được gọi là tán loạn, mặc dù về bản chất nội tại của nó, nó cũng không gì khác hơn là cùng pháp, sự tập trung.[61]

9.3.4.2. Các tâm sở vô định (*aniyata-dharma*)

Trong số các văn bản *A-tỳ-đạt-ma* còn tồn tại, *AKB* rõ ràng là tác phẩm đầu tiên đề cập rõ ràng đến loại này. Trong khổ thơ 23c–d Chương II của *AKB*,[62] Vasubandhu nói rằng "tâm sở (*caitta*) với năm loại, liên quan đến việc phân chia thành đại phổ quát [*mahābhūmi* (*-ka*)], v.v." Nhưng ở phần cuối của định nghĩa, tâm sở (*caitta*) thuộc năm loại, ở đây lưu ý rằng "cũng có những [tâm sở khác] đó là những điều không xác định (*aniyata*) - lý luận (*vitarka,* tầm), khảo cứu (*vicāra,* tứ), hối tiếc (*kaukṛtya,* hối), buồn ngủ (*middha,* thùy miên), v.v."[63] Loại này dường như có thể được chấp nhận bởi các nhà Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika*). Tôn giả Saṃghabhadra, đề cập đến nó theo cách tương tự.[64]

Tôn giả Yaśomitra giải thích rằng họ đề cập đến "những điều mà đôi khi giới tính là một suy nghĩ khéo léo, đôi khi là không khéo léo, đôi khi là một suy nghĩ không xác định.[65] Do đó, sự hối tiếc có thể nảy sinh ở một người khéo léo, hoặc ý nghĩ vụng về. Trong trường hợp trước, người ta hối tiếc vì đã không làm một hành động tốt hoặc đã phạm phải một hành động xấu. Trong trường hợp sau, người ta hối tiếc vì đã không làm một hành động xấu hoặc đã hoàn

---

[59] *Entrance,* 83.
[60] *MVŚ,* 221a.
[61] *MVŚ,* 574b.
[62] *AKB,* 45.
[63] *AKB,* 57.
[64] *Ny,* 392a.
[65] *Vy,* 132.

thành một hành động tốt.[66] Tương tự như vậy, giấc ngủ sẽ không khéo léo nếu nó được buông thả một cách không cần thiết, nhưng lại là khéo léo khi cơ thể cần được sảng khoái.

Tôn giả Yaśomitra còn nhận xét thêm rằng bằng từ "v.v." trong chú giải của Vasubandhu, những điều sau đây được bao gồm: (i) những phiền não thứ yếu (*upakleśa*) như chán ghét (*arati*), ngáp ngủ (*vijṛmbhikā*), kiệt sức (*tandrī*), tiêu thụ thực phẩm không đều đặn (*bhakte asamatā*) (bốn điều này cùng với trạng thái tâm trí chìm đắm (*cetaso līnatva*) xảy ra trong *AKB* dưới dạng năm dưỡng chất (*āhāra*) của buồn ngủ (*styāna-middha*));[67] và (ii) những phiền não như tham lam (*rāga*), v.v.. "Những [tâm sở], lòng tham, v.v., là không xác định đối với [sự bao gồm của chúng trong] bất kỳ loại nào trong năm loại: Chúng không phải là đại phổ quát (*mahābhūmika*) bởi vì chúng không được tìm thấy trong tất cả trường hợp của tâm trí; không phải tâm sở phổ quát thiện (*kuśala-mahābhūmika*) vì chúng không liên quan đến thiện xảo (*kuśalatva-ayogāt*); không phải đại phổ quát phiền não (*kleśa-mahābhūmika*) - bởi vì chúng không có trong tất cả các trường hợp của tư tưởng ô nhiễm - tha thứ không lưu ý đến tâm (*citta*) dính mắc với sân (*sa-pratighe cetasi*) cũng như sân hận không tồn tại trong tâm (*citta*) dính mắc với tham (*sarāge cetasi*)".[68]

Tôn giả Yaśomitra còn trích dẫn thêm một bài kệ của bậc thầy Vasumitra trong đó nói rằng tám bất định (*aniyata*) được công nhận - tầm (*vitarka*), tứ (*vicāra*), hối tiếc (*kaukṛtya,* 悔), giấc ngủ (*middha,* 睡眠), thù địch (*pratigha*), quyền lực (*sakti*) (= tham, *rāga*), tự phụ (*māna*) và nghi ngờ (*vicikitsā,* 疑). Cần lưu ý rằng Phổ Quảng sau này đã theo truyền thống này và giải thích rằng từ "v.v." trong khổ thơ *AKB* bao gồm lòng tham, thù địch, tự phụ và nghi ngờ.[69]

Tuy nhiên, Tôn giả Yaśomitra ở đây phản đối con số của tám, vì "tại sao quan điểm (*dṛṣṭi*), v.v., không được thừa nhận là không xác định - vì quan điểm sai lầm không phát sinh trong một tư tưởng gắn liền với thù địch hoặc nghi ngờ?"[70]

---

[66] *Cf. AKB,* 58.

[67] *AKB,* 318.

[68] *Vy,* 132. Tham khảo *MVŚ,* 243b, về sự loại trừ lẫn nhau của cả hai. Xem thêm § 12.6.1.1.

[69] *T.*41, 78b.

[70] *Vy,* 132. Ông trích dẫn ở đây khổ thơ *AKB,* II, #29: *āveṇikatve tv akuśale dṛṣṭi-yukte ca viṃsatiḥ | kleśaiś caturbhiḥ krodh'ādyaiḥ kaukṛtyenaikaviṅśatiḥ ||* (*AKB,* 58)

9.3.4.3. Những phiền não có phạm vi hạn chế (*parītta-kleśa-bhūmika-dharma*)

Nhóm phiền não này có lẽ được liệt kê đầu tiên trong *Saptavastuka* thuộc tác phẩm *PrŚ*.[71] Các phiền não thường gặp trong loại này là: 1. tức giận (*krodha*), 2. thù hận (*upanāha*), 3. che giấu (*mrakṣa*), 4. tà kiến (*pradāśa/ pradāsa*), 5. giả vờ (*śāṭhya*), 6. lừa dối (*māyā*), 7. kiêu ngạo (*mada*), 8. hám lợi (*mātsarya*), 9. ghen tị (*īrṣyā*), 10. ác ý (*vihiṃsā*).

MVŚ giải thích tại sao lại được gọi là phiền não của phạm vi hạn chế:

> Những pháp [ô nhiễm] thu được một [nhưng không phải tất cả] ý nghĩ ô nhiễm được gọi là pháp của phiền não trong phạm vi hạn chế. Đó là: bảy - tức giận, [thù địch, thành kiến đồi trụy, che giấu, hám lợi, ghen tị và gây hại] - hoàn toàn là không khéo léo; giả vờ, lừa dối và kiêu ngạo có thể là không khéo léo hoặc không được xác định. Hơn nữa, bảy, tức giận, v.v., chỉ liên quan đến lĩnh vực cảm giác; sự giả dối và lừa dối liên quan đến Dục giới và sơ thiền; niềm tự hào liên quan đến cả ba lĩnh vực. Hơn nữa, mười điều này có thể được bỏ qua bằng sự tu tập và chỉ liên quan đến giai đoạn tinh thần (*mano-bhūmi*). Khi một trong hai người kết hôn, chắc chắn không có người nào khác. Vì mâu thuẫn lẫn nhau [về bản chất], chúng được gọi là pháp của phiền não trong phạm vi hạn chế.[72]

Tất cả phiền não phát sinh từ sự vô minh, những điều này được gọi là phiền não hạn chế, không có ngoại lệ. Trong *AKB*, giải thích của Vasubandhu đưa ra mối liên hệ của chúng với vô minh:

Bởi vì những phiền não trong phạm vi hạn chế này chỉ gắn liền với vô minh, thứ mà tu tập có thể loại bỏ được và nó thuộc về giai đoạn tinh thần.[73] Tôn giả Yaśomitra bình luận về điều này:

> Hạn chế có nghĩa là ít/ nhỏ (*alpaka*). Đó là gì? Duy chỉ vô minh (*avidyā-mātra*); điều này chỉ có nghĩa là vô minh (*avidyā)* như

---

[71] Tuy nhiên, *Saptavastuka* và *DKŚ* có thể đều dựa trên một bản gốc chung. Xem Ấn Thuận, *Study,* 165.

[72] *MVŚ*, 220b.

[73] *AKB*, 57: *ta ime parītta-kleśa-bhūmikā avidyā-mātreṇa bhāvanā-heyena manobhūmikenaiva ca saṃprayogāt* |

trong cụm từ *avidyyaiva kevalā*. "Với điều đó mà thôi" có nghĩa là "không với những phiền não, tham lam, v.v.."[74]

Có một sự tranh cãi trong *MVŚ* về việc vô minh phát sinh cùng với các phiền não hạn chế này là "vô minh kết hợp" (*saṃprayukta-avidyā*) - vô minh luôn phát sinh cùng với các phiền não khác - hay "vô minh độc lập" (*āveṇikī avidyā*) phát sinh do sức mạnh của chính nó. (Xem *phần dưới,* §12.6.1.1.1).[75] Quan điểm của người biên soạn là vô minh phát sinh do sức mạnh của bất kỳ phiền não nào trong số này không được gọi là vô minh độc lập. Mặt khác, lại có ý kiến khác khẳng định đây là vô minh độc lập mà tu tập có thể từ bỏ được.

Cả hai quan điểm này của các bậc thầy Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) đầu tiên dường như đã được truyền lại cho thời gian sau này. Trong bối cảnh này, chúng ta có thể lưu ý những nhận xét sau đây của Phổ Quảng cho thấy rõ sự hiểu biết của ông về sự tồn tại của hai lập trường này:

(I) Sự vô minh độc lập trong những trường hợp tư tưởng như vậy được gọi như vậy bởi vì nó không gắn liền với các phiền não khác - cả những phiền não cơ bản như tham lam, v.v., và những phiền não thứ yếu như sự giận dữ, v.v., và cả những phiền não không xác định như hối tiếc (*kaukṛtya*) - và khởi lên nhờ sức mạnh của chính nó. Nó chỉ có thể bị từ bỏ bằng cái nhìn [vào bốn chân lý].

(II) Vô minh độc lập bao gồm những vô minh không gắn liền với những phiền não cơ bản như tham lam, v.v., cũng như những vô minh gắn liền với sân hận, v.v., và hối hận, v.v.

Phổ Quảng nhận xét rằng quan điểm của *AKB*, được phản ánh trong cuộc thảo luận này về các phiền não của phạm vi hạn chế, cũng giống như quan điểm của *MVŚ*. Tôn giả Saṃghabhadra, người cho phép sự thiếu hiểu biết được đề cập ở đây được gọi là "độc lập", chia sẻ quan điểm thứ hai ở trên.[76]

---

[74] *Vy,* 132.

[75] Xem thêm Dhammajoti, KL (2009b:55ff).

[76] *T.*41, số 1821, 80a. Xem tuyên bố của Tôn giả Saṃghabhadra trong *Ny,* 392c (Phổ Quảng trích dẫn trong bối cảnh này): Thị cố ác tác thị bất thiện giả. Duy vô minh cụ, khách tại bất cộng, phẫn đẳng diệc nhĩ 是故惡作是不善者，唯無明俱，容在不共。忿等亦爾。

9.4. HỌC THUYẾT KẾT HỢP (*SAṂPRAYOGA*) CỦA NHẤT THIẾT HỮU BỘ (*SARVĀSTIVĀDA*)

Học thuyết cho rằng tâm (*citta*) và tâm sở (*caitta*) luôn sinh khởi và hoạt động hợp nhất được thể hiện bằng khái niệm về sự kết hợp (*saṃprayoga*). Tuy nhiên, các luận sư Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) thời kỳ đầu đã giải thích quan điểm này theo cách khác.[77] Đối với Vasumitra, sự kết hợp (*saṃprayoga*) có nghĩa là hỗ tương sinh khởi lẫn nhau và có cùng nền tảng (*āśraya*). Đối với Dharmatrāta, đó là sự đồng hành hay hiệp hội. Thức (*vijñāna*) và tâm sở (*caitta*) chỉ là kết nối (*saṃprayukta*) nếu chúng hỗ trợ lẫn nhau, cùng sinh khởi và có cùng một đối tượng. Đối với Ghoṣaka, nó đề cập đến sự giống nhau (*samatā*) của tâm (*citta*) và tâm sở (*caitta*) về nền tảng, đối tượng (*ālambana*), phương thức hoạt động (*ākāra*) và hành động (*kriyā*).

Cuối cùng, năm phẩm chất bình đẳng hoặc giống nhau (*pañcadhā samatā*) giữa tâm (*citta*) và tâm sở (*caitta*) đã được chấp nhận như là những yêu cầu tiêu chuẩn cho khái niệm kết hợp:[78]

I. Cùng nền tảng: cả tâm (*citta*) và tâm sở (*caitta*) đều phải được hỗ trợ bởi cùng một nền tảng (*āśraya*), tức là cơ quan cảm giác.

II. Cùng đối tượng (*ālambana*): tâm (*citta*) và tâm sở (*caitta*) phải có cùng một đối tượng.

III. Cùng phương thức hoạt động (*ākāra*): tâm (*citta*) và tâm sở (*caitta*) có phương thức nắm bắt nhận thức phải giống nhau; do đó, nếu tâm (*citta*) nắm bắt màu xanh lục thì tâm sở (*caitta*) cũng hiểu theo cách tương tự. (Xem thêm § 10.8 để thảo luận thêm về ā*kāra*.)

IV. Cùng lúc (*kāla*): tâm (*citta*) và tâm sở (*caitta*) phải đồng sinh.

V. Cùng một bản chất (*dravya*): trong một tâm (*citta*) nhất định chỉ có dính liền với một thọ (vui, khó chịu hoặc trung tính), một tri giác (*saṃjñā)* chẳng hạn ý tưởng về "nhỏ" hoặc "lớn", hoặc "nam" hoặc "nữ", v.v..

---

[77] *MVŚ*, 79c–81b, 270a–b.

[78] *Cf. AKB*, 62; *MVŚ*, 80c.

Về việc liệu một tâm (*citta*) có thể nối liền với một tâm sở (*caitta*) khác hay không, Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika)* trả lời phủ định: "Một tâm (*citta*) có thể nối liền với các tâm sở (*caitta*); các tâm sở (*caitta*) cũng có thể được kết hợp với các tâm sở (*caitta*) [khác]; các tâm sở (*caitta*) cũng có thể dính liền với tâm (*citta*). Không thể có sự kết hợp (*saṃprayoga*) giữa tâm (*citta*) này với tâm (*citta*) khác, vì không có hai tâm (*citta*) cùng sinh khởi trong một người [và cùng một] người."[79]

9.5. HỌC THUYẾT SINH KHỞI LIÊN TỤC CỦA THÍ DỤ SƯ (*DĀRṢṬĀNTIKA*) VÀ KINH LƯỢNG BỘ (*SAUTRĀNTIKA*)

Tuy nhiên, người ta đã lưu ý rằng mặc dù có sự quy kết đáng nghi ngờ về ý nghĩa[80] của "sự đồng hành" với "*Dharmatrāta*", nhưng thực tế - cùng với các Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*) trước đó - khẳng định rằng tâm (*citta*) và tâm sở (*caitta*) - phát sinh liên tục chứ không phải đồng thời, giống như một nhóm thương nhân lần lượt đi qua một con đường hẹp.[81] Đối với họ, kết hợp (*saṃprayoga*) không có nghĩa là sự kết hợp đồng thời mà là sự kết hợp hay "sự đồng hành" của hai pháp tinh thần - cái này nối tiếp cái kia mà không có bất cứ điều gì khác ở giữa sự phát sinh liên tiếp của cả hai.[82]

Vì vậy, theo quan điểm ban đầu của các nhà Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*), khi một tâm (*citta*) được cho là gắn liền với một tâm sở (*caitta*) - nói cảm giác sung sướng (*sukhā vedanā)* - điều đó có nghĩa là ý nghĩ khởi lên vào lúc này là một cảm thọ lạc. Cái gọi là tâm sở (*caitta*) không phải là một thực thể tinh thần thực sự khác biệt với tâm (*citta*); nó chỉ đơn giản là một trạng thái cụ thể hoặc

---

[79] *AKB*, 79c, 270a.

[80] *Cf. Nghiên cứu,* 255 ff.

[81] *MVŚ*, 79c, 270a, 493c, 745a, v.v..

[82] *Asm* (33 f.) liệt kê sáu loại *saṃprayoga*:

1. saṃprayoga theo nghĩa không phân ly (*avinirbhāga-saṃprayoga*),

2. saṃprayoga theo nghĩa hòa trộn (*miśrībhāva-saṃprayoga*),

3. saṃprayoga theo nghĩa kết hợp (*samavadhāna-saṃprayoga*),

4. saṃprayoga theo nghĩa cùng tồn tại (*sahabhāva-saṃprayoga*),

5. saṃprayoga về mặt thi hành bổn phận (*kṛtyānusthāna-saṃprayoga*),

6. *saṃprayoga* về mặt đồng lòng (*saṃpratipatti-saṃprayoga*).

Trong số đó, chỉ có loại thứ sáu đề cập đến sự tương đồng của tâm (*citta*) và các tâm sở liên quan đến cùng một đối tượng *cittacaitasikānām ekasminn ālambane'nyonyaṃ saṃpratipattiḥ*). Thứ năm thừa nhận rõ ràng cảm giác đồng hành và hợp tác không nhất thiết đòi hỏi điều kiện đồng thời. (Xem thêm *AsmB*, 47).

phương thức hoạt động của chính tâm trí. Đây chính xác là định nghĩa được đưa ra bởi "một số bậc thầy khác" (không tên) trong *AKB*.[83] Trên thực tế, đây là những tín đồ của đạo sư Dārṣṭāntika, đức Phật, người có quan điểm, như được ghi nhận trong *MVŚ*,[84] là không có tâm sở (*caitta*) nào ngoài tâm (*citta*). Lập luận này của Buddhadeva cũng được ghi lại trong *ADV*.[85]

Tôn giả Dharmatrāta tuyên bố rằng "các tâm (*citta*) và tâm sở (*caitta*) là [nhưng] những phương thức cụ thể của tác ý (*cetanā-viśeṣa*)".[86] Điều này có nghĩa là bất kể người ta có thể chọn gọi nó là gì - tâm (*citta*) và tâm sở (*caitta*) phát sinh một cách cụ thể; hoạt động tâm thần như được đặc trưng bởi tác ý (*cetanā*) – "thức", "hiểu biết". Trên thực tế, tâm (*citta*) và tâm sở (*caitta*) và tác ý (*cetanā)* đều bắt nguồn từ cùng một gốc √*cit* và *cetanā,* theo nghĩa tổng quát hơn (so với "tác ý"), có thể có nghĩa là "sự hiểu biết", "thức", v.v., do đó đề cập đến hoạt động tinh thần theo nghĩa tổng quát. Hiểu theo cách này thì quan điểm của Tôn giả Dharmatrāta không khác nhiều so với quan điểm của Buddhadeva. Sự khác biệt đáng kể duy nhất dường như là trong khi Buddhahadeva tuyệt đối không cho phép bất kỳ trạng thái thực tế nào của tâm sở (*caitta*) - ngoài chính tâm (*citta*), Dharmatrāta sẽ xem các tâm (*citta*) - là có thể phân biệt được với (do đó không hoàn toàn giống hệt) tâm (*citta*)/ thức (*vijñāna*) vì chúng thuộc về các giai đoạn khác nhau của hoạt động tinh thần sau sự khởi đầu ban đầu của ý thức.

Một sửa đổi của học thuyết của Tôn giả Dharmatrāta được ghi lại trong *AKB*:

> Theo một người, cảm giác [phát sinh] sau đó khi tiếp xúc (*sparśa*). Đầu tiên, có căn và đối tượng, sau đó là thức. Sự kết hợp của ba điều này là tiếp xúc. Từ xúc là điều kiện, cảm giác [xuất hiện] sau đó ở khoảnh khắc thứ ba.[87]

---

[83] *AKB*, 440: *avasthāviśeṣo hi nāma cetasaś caitasiko bhavati* |

[84] *MVŚ*, 661c.

[85] *ADV*, 76: *kathaṃ puṇa(na)r idaṃ vijñāyate cittād arthāntarabhūtāś caitasikāḥ | cittam eva hi tadvedanādināmabhirvyapadiśyata ity evaṃ ceṣyamāne Buddhasūtram anulomitaṃ bhavati | yad uktaṃ bhagavatā - "ṣaḍdhātur ayaṃ bhikṣavaḥ puruṣapudgalaḥ" ity atra vijñānadhātur evoktaḥ | tasmān nārthāntarabhūtāś caitasikā iti bhadantabuddhadevaḥ* |

[86] *MVŚ*, 8c.

[87] *AKB*, 145: *sparśād uttarakālaṃ vedanety apare | indriyārthau hi pūrvānto vijñānam | so'sau khayāṇāṃ saṃnipātaḥ sparśaḥ sparśapratyayāt paścād vedanā tṛtīye kṣaṇa iti* |

Sự sửa đổi này được mô tả bằng truyền thống Sớ giải của Tôn giả Śrīlāta.[88] Tác phẩm *Ny* giải thích học thuyết của ông (được trích dẫn là "Tôn giả" trong tác phẩm *Ny*) như sau:

> Chỉ có ba tâm sở (*caitta)* [tức là cảm giác (*vedanā),* tri giác (*saṃjñā),* tác ý (*cetanā)*].[89]
>
> Hành uẩn (*samskāra-skandha*) chỉ bao gồm tác ý hành (*cetanā-samskāra),* như lý tác ý (*manaskāra),* v.v., tất cả đều có tác ý (*cetanā*) là bản chất nội tại của chúng.[90]

Tôn giả Śrīlāta tuyên bố rằng ông căn cứ vào đoạn kinh sau đây:

> Do mắt và cái thấy được tạo duyên, nhãn thức phát sinh. Sự kết hợp của ba là tiếp xúc [được xem là một tâm sở thực sự khác biệt khác bởi Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*)]. Sinh cùng nhau là cảm giác (*vedanā*), tri giác (*saṃjñā*), tác ý (*cetanā*).[91]

Vaibhāṣika viết hoa cụm từ "cùng sinh" (*sahajāta*) để hỗ trợ học thuyết của họ về sự khởi sinh đồng thời của tư tưởng và các tâm sở của tư tưởng. *Kinh Kinh lượng bộ* (*Sautrāntika*), mặc dù cũng dựa vào đoạn Kinh này cho học thuyết tâm sở (*caitta)* của họ, nhưng lại giải thích thuật ngữ "cùng sinh" theo cách khác:

> "Sanh cùng nhau" không có nghĩa là "cùng sinh với xúc". …Từ này "cùng" cũng đã được quan sát có nghĩa là "ngay sau đó" (*samanantaram*).[92]

Việc "cùng nhau xuất hiện" có thể được hiểu là "lần lượt xuất hiện ngay lập tức", nhắc nhở chúng ta về khái niệm kết hợp (*saṃprayoga*) được Dharmatrāta và những người khác ủng hộ trong *MVŚ*. (Xem ở trên).

Phiên bản Pāli[93] tương ứng với các đoạn trích dẫn trên không có thuật ngữ *sahajāta* (*cakkhuṃ ca paṭicca rūpe ca uppajjati*

---

[88] *Vy,* 307: *sparśad uttarakālaṃ vedanety apar iti bhadānta* - Śrīlātaḥ |; *Ny,* 387c; *Pūrṇavardhana, A-tỳ-đạt-ma* (*abhidharma*) *kośa-ṭīkā-lakṣaṇānusāriṇī,* Bắc Kinh. 5594, tập 17, 232, 336a: *gzhan dag na re reg ba'i og tu tshor ba 'byung ste zhe zer ba ni slob dpon dpal len te* |; v.v..

[89] *Ny,* 388b.

[90] *Ny,* 339b.

[91] *Cf. AKB*, 146: *cakṣuḥ pratītya rūpāṇi cotpadyate cakṣur* (*vijñāna*)*m* | *khayāṇāṃ saṃnipātaḥ sparśaḥ sahajātā vedanā saṃjñā cetaneti* | Ngoài ra *cf. SĀ,* 72c, 87c.

[92] *AKB*, 146.

[93] *S*, ii, 72.

cakkhuviññāṇaṃ | tiṇṇaṃ saṅgati phasso | phassa-paccayā vedanā | vedanā-paccayā tahā | a yaṃ kho bhikkhave dukkhassa samudayo |). Điều này sẽ hỗ trợ cho mô hình tuần tự của Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*) và Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*): thức (*vijñāṇa)* → cảm giác (*vedanā)* → tri giác (*saṃjñā)* → tác ý (*cetanā)*. Rõ ràng trên cơ sở này, Tôn giả Śrīlāta chỉ thừa nhận ba tâm sở (*caitta*) được đề cập trong *kinh* và coi tất cả cái gọi là tâm sở (*caitta*) ngoài cảm giác (*vedanā)* và tri giác (*saṃjñā)* chỉ là tác ý sai biệt (*cetanā-viśeṣa)*.

**Satyasiddhi-śāstra* (*SatŚ*) cũng rõ ràng kế thừa quan điểm Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*) sớm và bác bỏ các học thuyết Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) về tâm sở (*caitta*) và kết hợp (*saṃprayoga*):

> Cảm giác (*vedanā*), tri giác (*saṃjñā*) và hành (*saṃskāra*), v.v., là những tên gọi khác nhau của tâm (*citta*). Ví dụ, [trong *kinh,*] một và cùng một chánh niệm (*smṛti*) có năm tên khác nhau: niệm xứ (*smṛti-upasthāna*), niệm căn (*smṛtīndriya*), niệm lực (*smṛti-bala*), niệm giác chi (*smṛṭi-bodhyaṅga*) và chánh niệm (*samyak-smṛti*); tương tự như vậy đối với tinh tấn (*vīrya*), v.v.. Như vậy, cùng một tâm (*citta*), ở những thời điểm khác nhau, nhận những tên gọi khác nhau. Theo đó, chúng ta biết rằng tâm sở [*caitta*] không gì khác hơn là tâm (*citta*) …[94]
>
> Không có pháp nào dính liền. Tại sao? Bởi vì không có tâm sở (*caitta*), tâm (*citta*) kết hợp với cái gì? Hơn nữa, các đặc tính, cảm giác khác nhau, v.v., không thể đồng thời. Hơn nữa, nhân và quả không cùng tồn tại: Thức là nguyên nhân của ý tưởng và các pháp khác, và các pháp này không nên cùng tồn tại đồng thời. Do đó, chúng ta biết rằng không có kết hợp (*saṃprayoga)*.[95]

9.6. SỰ KHÁC BIỆT VỀ CHỨC NĂNG GIỮA TÂM (*CITTA*) VÀ TÂM SỞ (*CAITTA)*

Với sự phát triển của giáo lý về tâm (*citta*), như những thực thể riêng biệt nhưng đồng nhất với tâm (*citta*), sự khác biệt về chức năng giữa hai tâm (*citta*) đã trở nên rõ ràng. Tâm (*citta*) hay thức (*vijñāna*) là sự nhận biết hay nhận thức tổng quát đối với từng đối

[94] *T*.32, 274c.
[95] *T*.32, 276b.

tượng riêng lẻ.[96] Sự nhận thức rõ ràng này chỉ là sự nắm bắt bản thân đối tượng mà không nắm bắt được bất kỳ đặc tính nào của nó. Mặt khác, tâm (*citta*) tâm sở (*caitta*) nắm bắt những đặc thù của đối tượng.[97] Như vậy, trong nhận thức thị giác, tâm (*citta*), tức là nhãn thức trong trường hợp này, chỉ có thể nắm bắt một vật thể màu xanh lam. Nó chỉ kết hợp với tâm sở được gọi là tri giác (*saṃjñā*), có chức năng phân loại, và bát-nhã (*prajñā*) có chức năng phân biệt khái niệm, mà tâm trí hiểu cụ thể: "Đây là màu xanh". *AKB* định nghĩa ý thức như sau:

> Thức là nhận thức liên quan đến từng [đối tượng] (*vijñānaṃ prativijñaptiḥ*). Nhận thức (*vijñapti*), sự nhận biết (*upalabdhi*), liên quan đến từng đối tượng, được gọi là thức uẩn.[98]

Về điều này, Tôn giả Saṃghabhadra bình luận:

> "Ý thức là nhận thức" theo nghĩa là nó nắm bắt đặc tính của đối tượng một cách tổng quát. "Nhận thức liên quan đến từng đối tượng" có nghĩa là mỗi [loại thức - thị giác, v.v. -] nắm bắt cách tổng quát đối tượng cụ thể [- sắc (*rūpa*), v.v.]. Đó là, mặc dù nhiều đối tượng - cảm giác (*vedanā*), v.v. - có mặt, nhãn thức chỉ nắm bắt được sắc (*rūpa*), không phải thanh (*śabda*), v.v.; chỉ có màu xanh lam, v.v., không phải "nó màu xanh", v.v., hoặc "nó dễ chịu, không dễ chịu", v.v., hoặc "người nam, người nữ", v.v., hoặc "con người", v.v., hoặc "lại là sự mất mát", v.v.. Những điều tương tự cũng áp dụng cho các loại ý thức khác, mỗi loại nắm bắt đối tượng cụ thể một cách tổng quát.[99]

Pháp được nhận thức phục vụ như điều kiện là đối tượng, điều kiện thông qua đối tượng (*ālambana-pratyaya*). Nghĩa là, nó là điều kiện không thể thiếu cho sự phát sinh của tâm thức phát sinh cùng với một hình ảnh (*pratibimba*; *gzugs brnyan*), như trong trường hợp một nhận thức giác quan, hoặc với một phương thức hiểu biết (*ākāra*), như trong trường hợp một nhận thức tinh thần (xem §

---

[96] *AKB*, 11: *viṣayaṃ viṣayaṃ prati vijñaptir upalabdhir vijñāna-skandha ity ucyate* |

[97] *Vy*, 38: *upalabdhir broadu-mātra-grahaṇaṃ vedanādayas tu caitasā viśeṣā viśeṣagrahaṇa-rūpāḥ* | Ngoài ra cf. *Entrance*, 120 f.

[98] *AKB*, 11: *vijñānaṃ prativijñaptiḥ* (16a) | *viṣayaṃ viṣayaṃ prati vijñaptir upalabdhir vijñāna-skandha ity ucyate* |

[99] *Ny*, 342a.

7.1.3, § 10.7). *MVŚ*[100] so sánh điều kiện (*pratyaya)* này với những vật có tính chất hỗ trợ, chẳng hạn như một chiếc gậy chống.

ADV giải thích rằng trong khi tâm (*citta*) đồng sinh với các tâm sở (*caitta*), nó có thể được phân biệt như là thực thể chính (*pradhāna-dravya*) vì nó là tâm (*citta*) nắm bắt đối tượng, kiểm tra, v.v.. Ngụ ý là nếu không có sự nắm bắt thô sơ hoặc tổng quát đồng thời[101] về đối tượng ngay từ đầu thì không thể có chức năng cụ thể của tâm (*citta*). Theo đó, các tâm sở (*caitta*) có chức năng phụ thuộc và phụ thuộc vào tâm (*citta*), giống như người cai trị (*rāja-sthānīya*) trong mối quan hệ với người bị cai trị. Chính bởi tâm (*citta*) mà bản chất nền tảng của một chúng sinh (*mūla-sattvadravya*) được chỉ định.[102] Tâm (*citta*) là chủ yếu cũng được hiểu từ thực tế là người chưa giác ngộ được gắn liền với nó chứ không phải với tâm (*citta*) và tâm sở (*caitta*) như là bản ngã (*ātman)*.

Hơn nữa, khi một người được giải thoát, người ta chỉ nói về tâm (*citta*) được giải thoát mặc dù tại thời điểm đó nó đang đi kèm với các tâm sở (*caitta*) và pháp thuộc về các uẩn khác. Điều này một lần nữa là do các pháp *đi kèm này* đều phụ thuộc vào tâm (*citta*), và khi tâm (*citta*) thanh tịnh thì các uẩn khác cũng thanh tịnh tương tự.[103] *ADV* viện dẫn thêm thẩm quyền của kinh điển: Nó nói trong *kinh* rằng chúng sinh bị ô nhiễm và được thanh lọc nhờ vào sự ô nhiễm và sự thanh lọc của tâm (*citta*).[104]

Theo đệ tử của Huyền Trang,[105] có bốn trường phái cổ xưa hay quan điểm về mối quan hệ chức năng giữa tâm (*citta*) và tâm sở (*caitta*):

I. Tâm (*citta*) nắm bắt đặc tính chung - sắc (*rūpa*), thanh (*śabda*), v.v. - và tâm sở (*caitta)* nắm bắt đặc tính phù hợp

[100] *MVŚ*, 109a, 284a, 285b; v.v..

[101] Xem luận cứ của Tôn giả Saṃghabhadra ở *Ny,* 395b.

[102] *Cf. Entrance,* 120.

[103] *MVŚ*, 141b–c; *Ny,* 345b (Tôn giả Saṃghabhadra trích dẫn kinh nhấn mạnh ý thức/ tư tưởng là bản chất chính của một chúng sinh).

[104] *ADV*, 78: *Vastūpalabdhi-mātraṃ hi cittaṃ tenopalabdhe Vastuni saṃjñāsmaraṇe lakṣaṇānusmaraṇābhinirūpaṇādayo viśeṣāḥ saṃjñā-prajñā-smṛty-ādibhir gṛhyante… ātmābhin iveśād rājasthānīyatvāc ca | …uktaṃ hi bhagavatā cittasaṃkleśāt sattvāḥ saṃkliṣyante | citta-vyavadāna-hetor viśudhyante |*

[105] *T*.41, 26a–b.

với tính chất chức năng của nó - dễ chịu, khó chịu, v.v.; vì đối với một chất nhất định, không thể có nhiều hơn một chức năng hiểu biết cùng một lúc.

II. Chức năng riêng của tâm (*citta*) là sự hiểu biết (正取, chánh thủ) mang tính chất chung; nó cũng có thể nắm bắt được những đặc tính cụ thể. Mỗi tâm sở (*caitta*) nắm bắt được đặc tính tương ứng của chúng nhưng không thể nắm bắt được những đặc tính chung. Điều này là do tâm (*citta*) có sức mạnh lớn hơn nhưng tâm sở (*caitta*) lại yếu, do đó tâm sở (*caitta*) chỉ có thể thực hiện một chức năng.

III. Mỗi tâm sở (*caitta*) có thể hiểu rõ các đặc tính riêng của chúng và đồng thời nắm bắt được các đặc tính chung lần thứ hai. Tâm (*citta*) chỉ có thể nắm bắt các đặc tính chung chứ không nắm bắt được các đặc tính cụ thể. Điều này là do tâm (*citta*) giống như "vua" trong mối quan hệ với các tâm sở (*caitta*): nơi mà tâm (*citta*) có thể nắm bắt được các đặc tính chung. Tâm (*citta*) vận hành, nó là vua, nhất thiết phải được theo sau bởi các tâm sở (*caitta*) là cấp dưới của nó - tức là, các tâm (*citta*) cũng làm những gì nhà vua làm. Tuy nhiên, tâm sở (*caitta*) đi đến đâu, tâm (*citta*) không đi - vua không đi theo cấp dưới.

IV. Cả tâm (*citta*) và tâm sở (*caitta*) đều nắm bắt được cả những đặc tính chung và đặc tính riêng. Nhưng tâm (*citta*) chủ yếu nắm bắt những đặc tính chung và thứ hai là nắm bắt những đặc điểm cụ thể; trong khi đó, tâm sở (*caitta*) chủ yếu nắm bắt các đặc tính cụ thể phù hợp với bản chất của nó và thứ hai cũng nắm bắt các đặc điểm chung và các đặc điểm cụ thể riêng của các tâm sở (*caitta*) khác.

9.7. SỰ KHÁC BIỆT GIỮA NĂM THỨC ĐẦU TIÊN VÀ THỨC THỨ SÁU

Mặc dù tất cả sáu thức đều có bản chất thức như nhau và phụ thuộc như nhau vào đối tượng và cơ quan giác quan phát sinh, nhưng chúng khác nhau ở cách chúng nắm bắt đối tượng. Thứ nhất, tâm thức thức có thể nắm bắt các đối tượng liên quan đến ba thời gian. Về loại đối tượng, nó có thể nắm bắt tất cả các pháp, hữu vi và vô vi. Ngược lại, năm giác quan chỉ có thể nắm bắt được các đối

tượng hiện tại và chỉ những đối tượng cụ thể đối với chúng, tức là nhãn thức chỉ có thể nắm bắt được sắc (*rūpa),* v.v..

Sự khác biệt quan trọng khác được nêu trong *MVŚ* như sau:

> Năm thức giác quan hoàn toàn không có sự phân biệt (*vikalpa*). Thức thứ sáu có thể có hoặc không có sự phân biệt: Khi bắt đầu thiền định, nó luôn luôn không có sự phân biệt. Nếu không ở trong thiền thì có thể có sự phân biệt, vì sự phân biệt dưới hình thức khảo sát xảy ra phổ biến với tâm thức không tập trung (*asamāhita*).[106]

Sự khác biệt này bao gồm quan niệm về ba loại phân biệt đối xử:[107]

1. Phân biệt tự tánh (*Svabhāva-vikalpa,* 自性分別): sự phân biệt vốn là bản chất của chính ý thức. Đó là tầm (*vitarka*) và tứ (*vicāra*) - hay tầm (*vitarka)* theo Tôn giả Saṃghabhadra.[108]
2. Phân biệt ức niệm (*Anusmaraṇa-vikalpa,* 憶念分別): sự phân biệt trong hình thức hồi tưởng. Đó là niệm (*smṛti*) gắn liền với ý thức.
3. Phân biệt hiển thị (*Abhinirūpaṇā-vikalpa,* 顯示分別): sự phân biệt trong hình thức khảo sát. Đó là bát-nhã không tập trung liên quan đến lãnh vực tâm ý (*mano-bhūmi*).

Năm thức đầu tiên chỉ có thể có phân biệt tự tánh (*svabhāva-vikalpa*). Mặc dù chúng cũng luôn gắn liền với niệm (*smṛti*) và bát-nhã (*prajñā*), nhưng chức năng ghi nhớ và phân biệt của chúng tương ứng rất yếu ớt.[109] Theo đó, mặc dù họ có thể phân biệt một cách tổng quát đối tượng thuộc phạm vi cụ thể của họ - thị giác thức có thể biết sắc (*rūpa*), chẳng hạn, một màu xanh lam - nó không thể biết "Đây là màu xanh lam".[110] Ngược lại, ý thức có thể có cả ba loại chức năng đặc biệt. Sthiramati giải thích rằng bát-nhã (*prajñā*) kết hợp với thức giác quan không được đặt tên là phân biệt hiển

[106] *MVŚ*, 374b.
[107] *MVŚ*, 219b; *AKB*, 22.
[108] *Ny,* 350b.
[109] *Ny,* 350b.
[110] Xem *phần trên* § 9.6.

thị (*abhinirūpaṇā-vikalpa*) vì thực tế là nó không lấy danh làm đối tượng của nó.[111]

Do chức năng chồng chất của nó, ý thức đóng vai trò then chốt trong tiến trình luân hồi của ô nhiễm và thanh tịnh. *MVŚ*[112] nói về sáu sự kiện có sự phân biệt rõ ràng nhất giữa ý thức và năm ý thức đầu tiên: 1. sự thoái lui về mặt tinh thần, 2. thoát khỏi phiền não, 3. cái chết, 4. sinh, 5. cắt bỏ những gốc rễ khéo léo, 6. liên kết với những gốc rễ khéo léo đã bị cắt bỏ.

Về việc liệu, giống như ý thức, các ý thức giác quan cũng có thể tạo nghiệp hay không, nhiều ý kiến khác nhau đã được ghi lại trong *MVŚ*:

> Ở đây, có hai loại duyên khởi (*samutthāna*): duyên khởi qua nhân (*hetu-samutthāna*) và duyên khởi sát-na ([*tat*] *kṣaṇa-samutthāna,* tức là duyên khởi ngay khoảnh khắc của hành động). Thuyết duyên khởi qua nhân là ý tưởng thúc đẩy [ban đầu] (*pravartakaṃ cittam*). Thời điểm sinh là nguyên nhân thúc đẩy tiếp theo (*anuvartakaṃ cittam*).
>
> **Câu hỏi:** Có phải năm thức giác quan cũng có khả năng phục vụ như cả hai loại nguồn gốc và phóng chiếu nghiệp thân và nghiệp khẩu không?
>
> **Một ý kiến:** Năm thức giác quan không thể phóng chiếu nghiệp thân và nghiệp khẩu bởi vì chỉ có ý thức mới có thể đóng vai trò là cánh quạt [ban đầu] và cánh quạt tiếp theo, khiến cho nghiệp xuất hiện. Năm thức giác quan không thể đóng vai trò là cánh quạt [ban đầu] và cánh quạt tiếp theo, khiến cho nghiệp xuất hiện…
>
> **Một ý kiến khác:** Năm giác quan cũng có thể phóng chiếu thân nghiệp và nghiệp khẩu bởi vì ý thức có thể phục vụ như cánh quạt [ban đầu] và cánh quạt tiếp theo; năm giác quan không thể phục vụ cánh quạt [ban đầu], nhưng có thể phục vụ cánh quạt [ban đầu] và cánh quạt tiếp theo…
>
> Theo Tôn giả Saṅghavasu (僧伽伐蘇, Tăng-già-phạt-tô):

[111] *ZW*, 236.
[112] *MVŚ*, 315b.

> Năm thức giác quan cũng có thể phóng chiếu nghiệp thân và nghiệp khẩu, đóng vai trò là nguyên nhân khởi đầu và thời điểm khởi đầu…
>
> Ý kiến đúng (如是說者, như thị thuyết giả): Năm thức giác quan không thể đóng vai trò là nguyên nhân dẫn đến sự phóng chiếu của thân và nghiệp khẩu - bởi vì ý thức có thể đóng vai trò là cánh quạt [ban đầu] và cánh quạt tiếp theo cho nghiệp thân và nghiệp khẩu; Năm thức giác quan chỉ có thể đóng vai trò là cánh quạt tiếp theo chứ không phải là cánh quạt [ban đầu].[113]

Tuy nhiên, Tôn giả Saṃghabhadra lập luận rằng các giác quan có thể là thiện xảo, không khéo léo và không được xác định (nghĩa là không được xác định một cách độc quyền). Do đó, chúng cũng có thể tạo ra các phiền não:

> [Một thức giác quan] mặc dù chỉ ở trong đối tượng (*viṣaya*) trong một sát-na tư tưởng, nhưng vẫn có khả năng nắm bắt các tướng (*nimitta*); Vì thế, kinh nói: "Sau khi thấy sắc (*rūpa*) bằng mắt, vị ấy không nắm bắt được các tướng [hoặc] các tướng phụ (*anuvyañjana*) (*sa cakṣuṣā rūpāṇi dṛṣṭvā na nimitta-grāhī bhavati/ nānuvyañjana-grāhī*)."[114] Bởi vì các đối tượng thị giác được nắm bắt bởi hai thức, nên trước tiên có sự phát sinh của nhãn thức nắm bắt các dấu hiệu của sắc (*rūpa*), sau đó là sự xuất hiện của tâm thức nắm bắt các dấu hiệu phụ của nó. Như vậy, *kinh* có ý chỉ ra rằng vì nhãn thức có thể nắm bắt được các tướng nên nó cũng có thể tạo ra các phiền não.
>
> Nhưng nếu vậy thì tại sao chỉ riêng ý thức được cho là có khả năng phân biệt (*vikalpaka*)?
>
> Cần phải hiểu rằng chỉ do sức mạnh của sự phân biệt mà mới có nhiều lỗi lầm khác nhau. … các thức giác quan [được cho là không có sự phân biệt theo nghĩa là chúng không có sự phân biệt dưới hình thức khảo sát và hồi tưởng]; nhưng nó luôn gắn liền với sự phân biệt nội tại...

---

[113] *MVŚ*, 610a.

[114] *Tuyên bố kinh* này cũng được trích dẫn trong *Vy* (81) trong cuộc tranh luận về "cái thấy".

> Chúng sinh có nhiều tính chất khác nhau, có người có phiền não yếu đuối, có người có phiền não mạnh. Đối với những người có phiền não yếu đuối, trước tiên phải có sự phân biệt đối xử (虛妄分別; *abhūta-parikalpa,* hư vọng phân biệt) trước khi phiền não có thể phát huy tác dụng (*sam-ud-ā-√car*). Đối với những người có phiền não mạnh mẽ, không phụ thuộc vào sự phân biệt (*vikalpa),* phiền não khởi sinh ngay khi nó phù hợp với đối tượng. Theo đó, có những trường hợp trong đó tâm thức ô nhiễm trước tiên phát sinh, và những trường hợp khác trong đó một loại ý thức ô nhiễm khác phát sinh đầu tiên… Như vậy, năm thức giác quan sa ngã ba bản chất đạo đức.[115]

9.8. BẢN CHẤT NGUYÊN THỦY CỦA "TƯ DUY"

Câu hỏi về bản chất nguyên thủy của tâm (*citta*) là một trong những vấn đề gây tranh cãi lớn trong Phật giáo *A-tỳ-đạt-ma*. Một học thuyết chính là nó vốn thuần khiết hoặc nội tại. Học thuyết này dường như ban đầu được kết nối với thực hành thiền định, vì trong bối cảnh của ba phương pháp tu tập, giới (*śīla*), định (*samādhi*), tuệ (*prajñā*), thì định (*samādhi*) cũng thường được nêu trong *kinh* là tâm (*citta*). Điều này là do thực hành thiền định được xem như một quá trình loại bỏ những chướng ngại tinh thần để trí tuệ có thể, như nó vốn có, tỏa sáng mà không bị cản trở. Điều này dường như đã truyền cảm hứng cho học thuyết về bản chất thanh tịnh ban đầu của tâm (*citta*).[116]

Trưởng lão bộ, chủ trương quan điểm giáo lý này, rõ ràng được lấy cảm hứng từ đoạn văn sau đây trong *Tăng chi bộ kinh (Aṅguttara-nikāya)*:

> Này các Tỳ-khưu, tâm (*citta*) này là sự sáng chói (*pabhassara*). Nhưng nó bị ô nhiễm bởi những phiền não ngẫu nhiên (*āgantuka upakkilesa*). Người phàm tục không được hướng dẫn không hiểu được điều này như thực tế; do đó đối với người phàm không có sự phát triển tinh thần.

---

[115] *T*.29, 349a.

[116] Xem *SĀ, T*.2, 341c; Pāli, *A,* iii, 100. Tham khảo Ấn Thuận, *Nghiên cứu về Như Lai tạng* (Đài Bắc, 1982), 67 ff.

> Này các Tỳ-khưu, tâm (*citta*) này sáng ngời, và nó thoát khỏi những phiền não ngẫu nhiên. Người được hướng dẫn trên thế giới hiểu điều này như nó thực sự là; do đó đối với phàm nhân có sự phát triển về tinh thần.[117]

Bản sớ giải Pāli xác định tâm (*citta*) trong bối cảnh này là tâm hữu phần (*bhavaṅga-citta*) - tâm có bản chất, trạng thái trung tính (không sinh khởi) - và giải thích "sáng chói" là "tinh khiết/ sạch" (*pabhassaran ti paṇḍaraṃ parisuddhaṃ*).[118] Phiền não và sự giải thoát không liên quan đến tâm hữu phần mà liên quan đến tâm (*citta*) hiện tượng sinh khởi từ tâm hữu phần ở giai đoạn *javana,* tức là giai đoạn tác ý nghiệp, thiện xảo hay không thiện xảo.

**Śāriputrābhidharma* cũng trích dẫn một đoạn rất giống với đoạn *Tăng chi bộ kinh (Aṅguttara-nikāya)* được trích dẫn ở trên.[119]

Từ *Samayabhedoparacana-cakra,* chúng ta biết rằng Đại chúng bộ (*Mahāsāṃghika*) cũng có quan điểm tương tự.[120] *Tùy tướng luận (Lakṣaṇānusāra,* 隨相論) giải thích như sau:

> Như Đại chúng bộ (*Mahāsāṃghika*) nói: "Bản chất của tâm (*citta*) chúng sinh vốn là thanh tịnh; bị ô nhiễm bởi những bụi trần ngẫu nhiên (眾生心性本淨，客塵所, chúng sinh tâm tính bổn tịnh, khách trần sở). Tịnh - đó là, ba gốc rễ của thiện xảo. Chúng sinh từ vô thủy đã sở hữu những bụi bặm ngẫu nhiên - đó là những phiền não. Các phiền não là những phiền não tùy miên (*anuśaya),* v.v. các phiền não tùy miên (*anuśaya)* là ba gốc rễ bất thiện.[121]

Mahāsāṃghika giải thích rằng cả hai gốc rễ thiện và bất thiện đều không liên quan đến suy nghĩ - chúng là những tiềm năng của sự khéo léo và không khéo léo. (Lưu ý rằng trường phái này chỉ có thiện (*kuśala)* và bất thiện (*akuśala)*; không có pháp trung tính). Ý tưởng là những phiền não bất thiện và các tâm sở tư tưởng có thể được loại bỏ; tâm (*citta*) không tương ứng với tiềm năng thiện xảo được cho là "bản tánh thanh tịnh vốn có của tâm (*citta*)".

---

[117] A, i, 10.

[118] *Manorathapūraṇī,* I, 60.

[119] *T.*28, 697b.

[120] *T.*50, 15b–c.

[121] *T.*32, 163b.

Trong *MVŚ*, nó cũng ghi lại rằng các nhà Phân biệt thuyết bộ (*Vibhajyavāda*) cũng có quan điểm tương tự:

> Một số người cho rằng bản chất của suy nghĩ vốn là thanh tịnh, giống như Phân biệt thuyết bộ (*Vibhajyavāda*). Họ nói rằng bản chất của suy nghĩ vốn là thanh tịnh, do bị ô nhiễm bởi những phiền não ngẫu nhiên nên nó có vẻ ngoài bất tịnh… Người ta nói rằng bản chất cốt lõi của tư tưởng không khác nhau dù là nhiễm ô hay không bị ô nhiễm. Đó là khi phiền não dính liền chưa được từ bỏ, gọi là tư tưởng ô nhiễm; khi vết nhơ đã được loại bỏ, một bình không còn vết nhơ, v.v.. Suy nghĩ tương tự cũng đúng.[122]

Ny ghi lại quan điểm Phân biệt thuyết bộ (*Vibhajyavāda*) như sau:

> Phân biệt thuyết bộ (*Vibhajyavāda*) khẳng định như sau: Chính tư duy có tham lam (*sarāga-citta*) bây giờ được giải thoát, giống như một chiếc bình được thoát khỏi phiền não sau đó. Nó giống như pha lê có nhiều màu sắc khác nhau tùy theo màu sắc cụ thể của nó, nền tảng hỗ trợ, màu sắc khác xuất hiện. Ngược lại, khi tư tưởng thanh tịnh bị ô nhiễm bởi tham, nó được gọi là tư duy vướng tham. Sau đó, nó có thể được giải phóng. Kinh điển cũng nói rằng bản chất của tư tưởng vốn là thanh tịnh và đôi khi bị ô nhiễm bởi những phiền não ngẫu nhiên.[123]

MVŚ (110a) cũng cho biết rằng "những người có quan điểm về chuỗi suy nghĩ đơn lẻ" (一心相續論者, nhất tâm tương tục luận giả) cũng khẳng định rằng bản chất của suy nghĩ vẫn giữ nguyên như cũ dù không bị ô uế, và đưa ra những ví dụ về giặt vải, luyện vàng, v.v., cũng được tìm thấy trong *Tăng chi bộ kinh (Aṅguttara nikāya)*. (A, III, 100):

> Một số người cho rằng chỉ có một tâm (*citta*) duy nhất, giống như những người nắm giữ sự liên tục nối tiếp duy nhất của tâm (*citta*). Họ khẳng định như vậy: Dù ý nghĩ có cùng khuynh hướng (*sānuśaya*) hay không có khuynh hướng thì bản chất

[122] *MVŚ*, 140b–c.

[123] *Ny*, 733a.

> của nó cũng không khác. Khi con đường cao quý khởi lên, nó đối nghịch với phiền não, không phải là bản chất của tâm (*citta*); nó [sinh khởi] để chống lại các phiền não, không phải là tâm (*citta*). Điều này giống như trường hợp giặt quần áo, đánh bóng gương, hoặc luyện vàng, v.v.; điều gì chống lại là vết nhơ, v.v., không phải là quần áo, v.v.. Tương tự như vậy, con đường cao quý… Mặc dù sự khác biệt tồn tại ở những thời điểm khác nhau, dù có vết bẩn, v.v., không có sự khác biệt giữa các giới hạn của tự nhiên. Tương tự như vậy là trường hợp của tâm (*citta*).

Tôn giả Saṃghabhadra (*Ny,* 733a-b) bác bỏ quan điểm của Đại chúng bộ (*Mahāsāṃghika*) và Phân biệt thuyết bộ (*Vibhājyavādin*). Tôn giả Saṃghabhadra đề xuất rằng những câu kinh được trích dẫn phải được giải thích một cách thích hợp. Ông giải thích quan điểm Nhất thiết hữu bộ như sau: khi tâm (*citta*) an trú trong bản chất nội tại của nó, tức là bản chất trung tính, nhất thiết phải thanh tịnh - về cơ bản là đồng ý với truyền thống sớ giải của Trưởng lão bộ. Nhưng khi nó an trú trong tính chất ngẫu nhiên, nó có thể bị ô nhiễm:

> Nếu họ khẳng định rằng tâm (*citta*) có bản chất thanh tịnh và sau đó chuyển sang trạng thái ô nhiễm ở giai đoạn dính mắc với các phiền não thì tâm (*citta*) sẽ mất đi bản chất nội tại (*svabhāva*). Vì nó đã mất đi bản chất cố hữu nên nó không nên được gọi là tâm (*citta*). Vì vậy, cần phải khẳng định rằng tâm (*citta*) vốn thanh tịnh trong bản chất nguyên sơ của nó và đôi khi bị ô nhiễm bởi những phiền não ngẫu nhiên. Nếu họ giữ niềm tin ngu ngốc và không dám phủ nhận rằng đây là kinh, họ nên biết rằng kinh này mâu thuẫn với lý luận và do đó là một giáo lý ngầm… Kinh điển… nói như vậy với sự ám chỉ đến bản chất ban đầu (*prakṛti*) và ngẫu nhiên (*āgantuka*) [của tâm (*citta*)]. Nghĩa là, tâm (*citta*) trong bản chất ban đầu của nó nhất thiết phải thanh tịnh. Tâm (*citta*) *có* tính chất ngẫu nhiên có thể bị ô nhiễm. Tâm (*citta*) trong bản chất ban đầu của nó là tâm trung tính sinh khởi tự do, không buồn cũng không vui. Các loại chúng sinh khác nhau hầu hết an trú trong tâm (*citta*) này, vì nó có thể tồn tại trong mọi tình huống. Tâm (*citta*) này nhất thiết phải thanh tịnh, không bị ô nhiễm.

> Tâm (*citta*) trong bản chất phiêu lưu của nó ám chỉ các tâm (*citta*) khác. Không phải là chúng sinh phần lớn an trú trong đó. Tất cả [các loại tâm (*citta*)] có thể không đạt được trong một tình huống, bởi vì những người đã cắt đứt gốc rễ thiện xảo của mình nhất thiết không có tư duy thiện xảo, bởi vì ở giai đoạn thánh A-la-hán (*Arhat*) nhất thiết phải có [tâm (*citta*)] không bị ô nhiễm, và bởi vì tâm (*citta*) này có thể bị ô nhiễm và không phải lúc nào cũng trong sạch. Điều này được hiểu là nước sông vốn trong suốt về bản chất, có lúc nó trở nên đục do bùn ngẫu nhiên gây ra. Tương tự như vậy, chỉ khi đề cập đến một tâm (*citta*) trong tính liên tục nối tiếp của nó thì người ta mới nói nó là thanh tịnh khi nó an trú trong bản chất nguyên sơ của nó; khi nó an trú trong bản chất ngẫu nhiên, nó bị thừa nhận là bị ô nhiễm tạm thời.[124]

Khi tâm (*citta*) này không sinh khởi trong mối liên hệ với phiền não, nó sẽ được giải thoát. Như vậy, trái ngược với Phân biệt thuyết bộ (*Vibhajyavāda*), tâm tham (*sa-rāga*) không thể được giải thoát.

Theo cách tương tự, *SatŚ* nói lời dạy của đức Phật về việc này được xem là một giáo lý thiết thực:

> Không phải bản chất của tâm vốn không thanh tịnh và trở nên bất tịnh do các phiền não ngẫu nhiên. Chỉ là đức Phật, vì lợi ích của những người nghĩ rằng tâm là vĩnh cửu, nói rằng nó trở nên bất tịnh khi bị ô nhiễm bởi những phiền não ngẫu nhiên. Một lần nữa, vì lợi ích của những chúng sinh lười biếng, khi nghe rằng tâm vốn là bất tịnh, nghĩ rằng bản chất của nó là không thể thay đổi và do đó không thay đổi tạo ra tâm thanh tịnh, Ngài nói nó vốn thanh tịnh.[125]

***

[124] *Ny,* 733b.
[125] *T.*32, 258b.

Chương 10

LÝ THUYẾT VỀ NHẬN THỨC

10.1. CHỦ NGHĨA HIỆN THỰC NHẤT THIẾT HỮU BỘ (*SARVĀSTIVĀDA*): TỪ NHẬN THỨC LUẬN ĐẾN BẢN THỂ HỌC

Trong các chương trước (đặc biệt là các Chương 2, 3, 6, 7 và 9), chúng tôi đã thảo luận một khía cạnh của lý thuyết Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) về tri thức. Trong chương này, chúng tôi sẽ đưa ra giải thích chi tiết về những gì chúng tôi đã thảo luận trước đó và cũng bổ sung thêm các học thuyết nhận thức luận quan trọng khác mà chúng tôi chưa đề cập đến cho đến nay.

10.1.1. Một sự tồn tại thực sự được thiết lập thông qua kinh nghiệm (thế tục hoặc siêu thế)

Giống như tất cả các hình thức khác của Phật giáo, *A-tỳ-đạt-ma* của Nhất thiết hữu bộ chủ yếu quan tâm đến vấn đề nhận thức: Cho rằng chúng ta bị ràng buộc vào luân hồi do vô minh (*avidyā*), làm thế nào chúng ta có thể vượt qua cách nhận thức lộn xộn về sự vật (*viparyāsa*) và đạt được tuệ giác giải thoát (*prajñā*) để nhìn sự vật một cách như thật (*yathābhūtam*)? Với mối quan tâm giải thoát học trung tâm này và bắt đầu từ một cuộc khảo cứu nhận thức luận, trường phái này đã đi đến một danh sách khoảng 75 loại thực tại tối thượng được gọi là các pháp. Mối quan tâm trung tâm và phương pháp khảo cứu cơ bản này được phản ánh một cách tóm tắt trong những gì trường phái nhấn mạnh về *A-tỳ-đạt-ma* (*abhidharma*) theo nghĩa tuyệt đối: tức là, trí bát-nhã (*prajñā)* thanh tịnh được định nghĩa là khảo cứu pháp (*dharmapravicaya,* trạch pháp) (*supra,* §§ 1.2, 1.3).

Một pháp - dù là thể chất, tinh thần, phi vật lý, bình thường, hay thậm chí vô điều kiện - là lực độc nhất, sở hữu đặc tính nội tại, có tác động đến trải nghiệm của con người, và nó được khám phá bằng một phương tiện kiến thức hợp lệ (*pramāṇa*), hoặc là nhận thức trực tiếp (bao gồm cả nhận thức tâm linh) hoặc suy luận có cơ sở cuối cùng dựa trên kinh nghiệm trực tiếp (cf. *supra*, § 6.2.1). Tính thực tế tuyệt đối của niết-bàn có thể được xác lập mặc dù nó là vô điều kiện, vì một bậc thánh (*ārya*) có thể trải nghiệm nó một cách trực tiếp, và hơn nữa, nó có tác động đến suy nghĩ và nguyện vọng của chúng ta (cf. *infra*, § 16.2.1, điểm 6). Nghiên cứu của Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) về thực tại tuyệt đối dẫn đến kết luận rằng chính những nguyên tắc phổ quát được trực tiếp nhận ra bởi các bậc thánh (*arya*) đã cấu thành nên chân lý tuyệt đối (xem trên, § 3.5.1). Khái niệm siêu hình, giống như ngã (*ātman*) hoặc con người (*pudgala*), không thể chấp nhận được đối với Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) như một thực tại tối thượng chính xác bởi vì nó không thể được nhận thức bằng bất kỳ phương tiện nhận thức nào hoặc được trải nghiệm thông qua sự thấu hiểu tâm linh của các thánh (*ārya*).[1]

10.1.2. Chủ nghĩa hiện thực được thể hiện trong lý thuyết phiền não

Trong sự giải thích của Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) về quá trình nhận thức, nó là đối tượng bên ngoài ảnh hưởng đến cách thức của bốn nhận thức.[2] Lập luận chống lại quan điểm của Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*) rằng các lĩnh vực đối tượng là không có thật bởi vì vui và buồn đều chỉ là do sức mạnh của sự phân biệt tinh thần, Tôn giả Saṃghabhadra phát biểu:

> Những người ủng hộ logic (*Yuktavādin* = *Sarvāstivādin*) khẳng định như sau: "Tất cả các lĩnh vực đối tượng đều có thật." … Người ta quan sát thấy rằng đối với các đối tượng, các phiền não phát sinh khác nhau… Bởi vì, mặc dù không có sự khác biệt giữa nguyên nhân và nỗ lực chuẩn bị, sự biểu hiện của phiền não được quan sát là khác nhau, do đó chúng ta biết

[1] *Cf. AKB*, 461: *kathaṃ punar idaṃ gamyate skandhasaṃtāna evedam ātmābhidhānaṃ vartate nāNyasminn abhidheya iti | pratyakṣānumānābhāvāt | ye hi dharmāḥ santi te ṣāṃ pratyakṣ am upalabdhir bhavaty asaty antarāye |*

[2] *MVŚ*, 313c, 989c.

> rằng các lĩnh vực đối tượng không phải là thực tế - sự khác biệt kết quả từ lực của miền đối tượng.[3]

Trong phần thảo luận sau đây về bản chất của các đối tượng của phiền não, lập trường của chủ nghĩa hiện thực của các nhà *A-tỳ-đạt-ma* (*Ābhidharmika*) của Nhất thiết hữu bộ lại tương phản rõ ràng với khuynh hướng duy tâm (*citta*) của các Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*):

> Các nhà A-tỳ-đạt-ma (*Ābhidharmika*): "Đối tượng của sự ràng buộc (*saṃyogavastu*) là có thật, xiềng xích trói buộc cũng có thật. Người đó là không có thật."
>
> Độc tử bộ (*Vātsīputrīya*) khẳng định: "Đối tượng của sự ràng buộc là có thật, cái trói buộc mà ràng buộc cũng có thật. Người đó là có thật."
>
> Các nhà Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*) khẳng định: "Cái trói buộc là có thật, đối tượng của sự ràng buộc là không có thật. Tính cách cũng không có thật."[4]

10.1.3. Chủ nghĩa hiện thực được thể hiện trong học thuyết về nhận thức giác quan

Thế giới bên ngoài được nhận thức trực tiếp bằng các giác quan của chúng ta bất chấp học thuyết *A-tỳ-đạt-ma* về tính tạm thời của tất cả các pháp hữu vi, nhờ vào sự kiện nhân quả cùng tồn tại (*supra*, § 6.7). Trong kinh nghiệm về nhận thức trực tiếp (*pratyakṣa*), dù là giác quan hay tinh thần, đối tượng tri giác như duyên đối tượng (*ālambana - pratyaya*) (*supra*, § 7.1.3) thực sự là đối tượng tồn tại ở đó vào đúng thời điểm thức sinh tương ứng. Nó là một thực thể có thật, giống như một nguyên tử đơn lẻ là một thực thể có thật.

Tôn giả Saṃghabhadra lập luận rằng ý thức giác quan nhất thiết phải lấy một tập hợp vật lý hoặc sự kết tụ của các nguyên tử (和集, hòa tập; **saṃcaya, *saṃghāta*,[5] **samasta*) làm đối tượng. Cái gì được nhận thức trực tiếp là những nguyên tử này được tập hợp lại với nhau theo một cách nhất định, chứ không phải một đối tượng được khái niệm hóa như một cái bình, v.v.. Bản thân cái bình không bao giờ được nhận thức bởi cái bình thị giác; chỉ có sắc (*rūpa*) là

---

[3] *Ny,* 639b.

[4] *MVŚ*, 288a.

[5] Về khả năng tương ứng này, xem *AKB*, 176.

những nguyên tử kết tụ có màu sắc và hình dạng. Đây là nhận thức trực tiếp chỉ nhận biết đặc tính nội tại (*svalakṣaṇa*), tức là thực thể tự thân. Đó là tâm thức tiếp theo, với khả năng phán đoán hoặc tìm hiểu (*abhirūpaṇā*) và khả năng khái niệm hóa và sử dụng các tên, mà nó có thể nhận thức đặc tính chung của nó và xác định rằng đối tượng là một "cái bình".

Ở giai đoạn này, nó không còn là trải nghiệm của nhận thức trực tiếp nữa mà là suy luận. (Xem thêm phần trên, § 9.7). Từ quan điểm Nhất thiết hữu bộ, nếu chúng ta không thể nhận thức được đối tượng bên ngoài vào đúng thời điểm nó đang tồn tại thì nhận thức trực tiếp là không thể. Điều này ngụ ý rằng suy luận cũng là không thể - và cuối cùng, không có kiến thức thực sự về ngoại tại là tất cả những gì có thể xảy ra.

Tôn giả Saṃghabhadra bác bỏ lý thuyết của Tôn giả Śrīlāta cho rằng đối tượng của nhận thức thị giác là một phức hợp thống nhất (和合, hòa hợp;[6] **sāmagrī, *saṃghāta*) của các nguyên tử. Tôn giả Saṃghabhadra khẳng định rằng ngay cả một cá nhân nguyên tử không thực tế cũng có thể nhìn thấy được, mặc dù khả năng hiển thị của nó gần như bằng không vì nó rất vi tế đối với thị giác, vốn chỉ có thể nắm bắt được một vật thể thô (取境麤故, thủ cảnh thô cố). Trên thực tế, người ta thừa nhận rằng mỗi nguyên tử riêng lẻ, theo đúng nghĩa của nó, thực sự phục vụ như một cơ sở hỗ trợ đối tượng nhận thức. Tôn giả Saṃghabhadra lập luận rằng sự thống nhất chồng chất như vậy được đề xuất bởi Tôn giả Śrīlāta chỉ có thể được nắm bắt bởi sự khái niệm hóa khảo cứu (*abhinirūpaṇā-vikalpa*). Một ý thức giác quan, thiếu khả năng này, có thể chỉ lấy một đối tượng tồn tại - không phải là một thống nhất được khái niệm hóa - làm đối tượng.[7]

Tôn giả Saṃghabhadra giải thích thêm rằng một phức hợp thống nhất thu được nơi lời nói hoạt động, là kết quả của việc tạo ra một tên gọi (*adhivacana*) liên quan đến nhiều pháp.[8] Chính vì bản chất không phân biệt của nó mà nhãn thức không có khả năng phân biệt

[6] *Cf. Viṃśikā vijñapti-mātra-siddhi* in Levi, S (ed.) *Vijñaptimātratāsiddhi Deux Traities de Vasbandhu* (Paris, 1925), 6, khổ 11: *na ca te saṃhatāḥ …*

[7] *Ny,* 351a–b.

[8] *T.*29, 788c.

được hình dạng cực kỳ vi tế của một nguyên tử; chỉ những người có năng lực trí tuệ tuyệt vời mới có thể làm được điều đó. Trong mọi trường hợp, Tôn giả Saṃghabhadra nói, các nguyên tử luôn được tập hợp lại và do đó có thể nhìn thấy được[9] (cf. *supra*, § 8.3).

Trong khi MVŚ chắc chắn tuyên bố rằng một nguyên tử "không thể được nhìn thấy bằng mắt",[10] nó cũng giải thích, giống như Tôn giả Saṃghabhadra, rằng đây không phải là một đối tượng có ý nghĩa, không có bản chất nội tại của một đối tượng. Vì vậy, liên quan đến một nguyên tử của màu sắc hay hình thái, MVŚ ghi rằng:

> Có tồn tại [một nguyên tử (*paramāṇu*) màu xanh lá cây]; chỉ là nó không được thị giác nắm bắt được. Nếu một nguyên tử không có màu xanh thì sự tích tụ của nhiều nguyên tử không thể có màu xanh; tương tự như vậy đối với màu vàng, v.v…
>
> Tồn tại [một nguyên tử có hình dạng dài, v.v.]; chỉ là nó không được thị giác nắm bắt được. Nếu một nguyên tử không dài, v.v., về hình dạng thì một tập hợp nhiều nguyên tử không thể thuộc về hình dạng v.v..
>
> Hơn nữa, có những sắc (*rūpa*) không thể nhìn thấy được vì chúng cực kỳ vi tế, chứ không phải vì chúng không phải là đối tượng (*aviṣaya*).[11]

Ở những nơi khác, một bậc thầy Nhất thiết hữu bộ (*Sārvāstivāda*) cũng tuyên bố rằng nguyên tử, dù là một tập hợp vật chất, nhất thiết phải có cùng đặc điểm cơ bản:

> Nếu một nguyên tử đơn lẻ không có đặc tính (*lakṣaṇa*) của sắc uẩn (*rūpa-skandha*) thì ngay cả một sự kết tụ (聚集, tụ tập - hai ký tự Trung Quốc này rất có thể được dịch cùng một bản gốc tiếng Phạn cho 和集, hòa tập) của nhiều [nguyên tử] cũng không phải là một uẩn (*skandha*).[12]

Những tuyên bố này chắc hẳn đã hình thành nền tảng cho những giải thích của Tôn giả Saṃghabhadra, và do đó chúng ta phải thận trọng không quá vội vàng tuyên bố là học thuyết mới của Nhất

[9] *Ny*, 350c–351c.
[10] *MVŚ*, 702a.
[11] *MVŚ*, 64a–b.
[12] *MVŚ*, 384a.

thiết hữu bộ về bản chất nội tại giống hệt của một nguyên tử cũng như một vật chất thô, hoặc một "sự kết tụ của các nguyên tử" là đối tượng nhận thức của ý thức giác quan.

10.1.4. Pháp là điều có thể biết (*jñeya*)

Chúng ta có thể nói rằng từ thời kỳ của Phật giáo *A-tỳ-đạt-ma* trở đi, câu hỏi về cái gì tạo nên những điều có thể biết (*jñeya*) trở thành một chủ đề nghiên cứu ngày càng quan trọng trong các trường phái Phật giáo. Trong trường hợp của Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*), như chúng ta đã thấy ở trên, tất cả pháp, theo đúng nghĩa của thuật ngữ *A-tỳ-đạt-ma*, tồn tại và tạo thành đối tượng của nhận thức (*vijñeya*) và kiến thức, những cái có thể nhận thức được và những điều có thể biết. PrŚ giải thích những gì những điều có thể biết và có thể nhận thức này đề cập đến:

> Các pháp có thể nhận biết được là gì? Tất cả các pháp đều được biết qua trí (*jñāna*) tùy theo đối tượng [cụ thể] (隨其事, tùy kỳ sự, *yatha-vastu*). Hơn nữa, điều đó là như thế nào? Trí về khổ (*duḥkha-jñāna*) biết rõ khổ. Trí biết về nguồn gốc biết nguồn gốc. Tuệ về sự chấm dứt biết sự chấm dứt. Sự hiểu biết về con đường biết con đường. Ngoài ra còn có trí thông minh thiện xảo (*saṃvṛti-jñāna*) biết về khổ, tập, diệt, con đường, cũng như Không gian và sự diệt độc lập với sự suy xét (*apratisaṃkhyā-nirodha*). Do đó người ta nói rằng tất cả các pháp đều được biết qua trí tuệ phù hợp với các đối tượng [cụ thể]. Những pháp này được biết đến như là các pháp có thể biết được.
>
> Các pháp có thể nhận biết là gì? Tất cả các pháp đều được nhận thức thông qua ý thức, phù hợp với các đối tượng [cụ thể]. Hơn nữa, điều đó là như thế nào? Thị giác nhận biết những cái hữu hình. Thính giác nhận biết âm thanh. Khứu giác nhận biết mùi. Vị giác nhận thức các trạng thái. Xúc giác nhận thức các vật có thể nhận biết được. Ý thức nhận thức các pháp. Con mắt, cái thấy được và ý thức về thị giác; tai, âm thanh và thính giác; mũi, khứu giác và ý thức khứu giác; lưỡi, vị giác và ý thức vị giác; thân, vật chất và xúc giác. Tâm (*citta*), pháp và ý thức. Do đó người ta nói rằng tất cả các pháp đều được nhận

> thức thông qua các thức tương ứng với các đối tượng [cụ thể]. Chúng được gọi là các pháp có thể nhận thức được.[13]

Về "không phù hợp với các đối tượng [cụ thể]", MVŚ bình luận rằng nó có nghĩa là: phù hợp với (lĩnh vực) hoạt động (*gocara*?), với phạm vi đối tượng (*viṣaya*), với đối tượng nhận thức (*ālambana*).[14]

Không phải tất cả các bậc thầy trong MVŚ, bao gồm các nhà Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*), sẽ đồng ý với quan điểm chính thống của Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*). Một người cho rằng "có những kiến thức không lấy miền đối tượng làm đối tượng nhận thức của chúng và có những miền đối tượng không phải là đối tượng nhận thức của kiến thức".[15] Những người khác khẳng định rằng "có những tri thức không biết những gì cần biết, và có những lĩnh vực đối tượng được biết mà tri thức không thể biết được".[16] Tôn giả Pārśva giải thích theo cách này:

> Kiến thức được gọi như vậy bởi vì nó biết.
>
> Pháp là đối tượng của hoạt động [nhận thức], đối tượng nhận thức hoặc phạm vi đối tượng được nắm bắt được gọi là có thể biết được.
>
> Kiến thức và cái có thể biết được thiết lập trong mối quan hệ hỗ tương với nhau; do đó không có tri thức nào mà không biết cái có thể biết được, cũng không có tri thức nào có thể biết được mà không được tri thức biết đến.[17]

Trong trường hợp của Nhất thiết hữu bộ, khả năng nhận thức nhất thiết phải ngụ ý trạng thái bản thể thực sự của đối tượng được nhận thức (xem thêm, § 3.5.3.3). Tất cả các pháp đều có thể nhận thức được có nghĩa là tất cả các pháp đều tồn tại thực sự. Ở những nơi khác MVŚ chủ trương tương tự như vậy: phạm vi của những gì cần được thâm nhập đầy đủ và được biết đầy đủ là tổng thể của các pháp đều có thật tồn tại.[18] Khi tranh luận về thực tại tuyệt đối của các pháp quá khứ và vị lai, Tôn giả Saṃghabhadra tuyên bố:

---

[13] *T.*26, 713c.
[14] *MVŚ*, 980b.
[15] *MVŚ*, 228b–c.
[16] *MVŚ*, 558b.
[17] *MVŚ*, 558b.
[18] *MVŚ*, 976c: 所通達所遍知言是實有法.

> Chỉ việc xem xét những điều có thể biết chứng tỏ rằng các pháp quá khứ và tương lai chỉ tồn tại tương đối không thể trở thành đối tượng của kiến thức (*jñeya*), cũng vậy, từ nhiều cách xem xét khác - về những điều có thể từ bỏ và những điều có thể thực hiện được - người ta có thể chứng minh, trong mỗi trường hợp, rằng quá khứ và tương lai không thể chỉ là những sự tồn tại tương đối, đối với các pháp không có thật - không thể bị bỏ rơi, v.v..[19]

Chính khái niệm pháp (*dharma*) là cái được biết (*jñeya*) tức đối tượng của nhận thức đã nói lên cách tiếp cận nhận thức luận cơ bản của Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) chính thống trong khảo cứu pháp (*dharmapravicaya*, trạch pháp) của họ. Tôn giả Saṃghabhadra nhấn mạnh một cách mạnh mẽ cách tiếp cận này là định nghĩa về sự tồn tại (*sat*):

> Đặc tính của cái hiện hữu (*sallakṣaṇa*) bao gồm ở chỗ nó có khả năng đóng vai trò như một miền đối tượng tạo ra nhận thức (*buddhi*).[20]

Tóm lại, tất cả các thực tại tối thượng - các pháp - có thể biết, có thể nhận thức được. Không thể có ngoại lệ nào cho điều này. Những cái có thể biết, có thể nhận thức này, có sự tồn tại khách quan của chúng, ảnh hưởng đến nhận thức của chúng ta không chỉ về thế giới hiện tượng, mà còn cả phạm vi của cái vô điều kiện. Khi đó đây thực sự là một cam kết bản thể học xuất phát từ sự xem xét nhận thức luận.

10.2. CÁC PHƯƠNG THỨC VẬN HÀNH KHÁC NHAU CỦA HIỂU BIẾT (*PRAJÑĀ*)

Trong hệ thống Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*), kiến thức (*jñāna*), quan điểm (*dṛṣṭi*), khả năng tiếp thu (*kṣānti*) và các thuật ngữ liên quan khác được sử dụng rất rõ ràng, mặc dù tất cả chúng đều có hiểu biết (*prajñā*) là bản chất nội tại của chúng. Nói cách khác, hiểu biết (*prajñā*) với tư cách là khả năng hiểu biết có các phương thức hoạt động khác nhau, theo đó nó tiếp nhận các tên gọi khác nhau - kiến thức, cái thấy, v.v.. Hơn nữa, không giống như các

[19] *Ny*, 625a.

[20] *Ny*, 621c: 為境生覺是真有相.

trường phái khác như Trưởng lão bộ, hiểu biết (*prajñā*) có thể khéo léo, không khéo léo, thích hợp hoặc đúng (*samyañc*), ngụy tạo hay sai lầm (*mithyā*), có dòng chảy ra hoặc không có dòng chảy ra, v.v.. Ở cấp độ cao nhất, hiểu biết (*prajñā*) tượng trưng cho trí tuệ viên mãn của đức Phật.

Về việc nghiên cứu khái niệm hóa (*abhinirūpaṇā-vikalpa*), đặc biệt là khía cạnh khảo sát mang tính phán đoán về hiểu biết (*prajñā*), được đại diện bởi phán đoán (*saṃtīraṇa*), đặc trưng cho chức năng của nó. Liên quan đến điều này, chúng ta có thể lưu ý rằng trong *Dharma-saṃgraha*,[21] có ba loại khái niệm hóa (cf. § 9.7) được đề cập đến gồm ký ức (*anusmaraṇa*), phán đoán (*saṃtīraṇa*) và đồng sanh (*sahaja*); với phán đoán (*saṃtīraṇa*) - rõ ràng là tương ứng với khảo sát (*abhinirūpaṇā*). Khi hiểu biết hiển thị bản chất phán đoán, *samtīraṇatva*, nó được gọi là cái thấy.[22]

Hiểu biết (*prajñā*) cũng có thể hoạt động trong các phương thức khác, dẫn đến khả năng tiếp thu (*kṣānti*) và kiến thức (*jñāna*). MVŚ thảo luận chi tiết về các phương thức khác nhau của hiểu biết (*prajñā*), cho thấy mối quan hệ qua lại của chúng dưới dạng bốn phán đoán (*catuṣkoṭi*).[23] Những mô tả này cung cấp một lượng thông tin đáng kể, cả tích cực lẫn tiêu cực, về các học thuyết nhận thức luận của Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika*).

10.2.1. Hiểu biết (*prajñā*)

Là một trong mười tâm sở phổ biến trong hệ thống Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika*), nó nhất thiết phải phát sinh trong bất kỳ trạng thái tinh thần nào. Nó thường được định nghĩa là "sự phân biệt/ thẩm tra các pháp (*dharma-pravicaya*)".[24] MVŚ[25] ngoài việc đưa ra cách mô tả thông thường rằng đó là "sự phân biệt các pháp" và đó là nền tảng của các trạng thái tinh thần, cũng định nghĩa nó là sự hiểu biết gắn liền với tất cả sáu dạng thức. (Xem thêm, ở trên, § 9.3.4.1.6).

---

[21] Müller, M, ed., *Dharma-saṃgraha* (Oxford, 1885), § 135.

[22] *Cf. AKB*, 29; *Vy,* 80.

[23] *MVŚ*, 489b ff.

[24] *AKB*, 54: *matiḥ prajñā dharmapravicayaḥ. ADV*,70: *dhiḥ prajñā dharmasaṃgrahādyupalakṣaṇasvabhāvā.* Tương tự trong *Prakaraṇa-śāstra* (*T.*1542), *Saṅgītiparyāya-śāstra* (*T.*1536), v.v..

[25] *MVŚ*, 490b.

10.2.2. Trí (*jñāna*)

Trong MVŚ, nó ghi lại rằng một người nắm giữ kiến thức (*jnāna*) không gì khác hơn là thức (*vijñāna*):

> Có một người cho rằng thức (*vijñāna*) chỉ là kiến thức (*jnāna*); chỉ có điều [cái trước] dài hơn một âm tiết, vi - (tức là tiền tố *jñāna*).[26]

Tuy nhiên, đối với những người theo thuyết Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivādin*), kiến thức không đồng nghĩa với thức (*vijñāna*). Trong khi cái trước là suy nghĩ đồng thời, cái sau là suy nghĩ của chính nó. Hơn nữa, thực sự có thể có thức mà không có kiến thức theo đúng nghĩa. Đặc tính nổi bật của kiến thức là sự hiểu biết mang tính quyết định hoặc xác định (*niścita*).[27] Bậc thầy Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) yêu cầu kiến thức đó nhiều lần để phân biệt (數數抉擇, sổ sổ quyết trạch) đối tượng nhận thức. Vì lý do này mà những hiểu biết có luồng ra được gọi là trí bởi vì chúng đã liên tục phân biệt các đối tượng nhận thức của chúng từ vô thỉ.

Về những hiểu biết không có luồng ra, những hiểu biết liên tục phân biệt được gọi là trí; nhưng những hiểu biết không có luồng ra liên quan đến bốn chân lý cao quý không được gọi là trí vì chúng không thực hiện bất kỳ sự phân biệt lặp đi lặp lại nào. Tri thức cũng được cho là cái nhận ra (*sākṣāt - √kṛ*) và hiểu được - nhận ra bốn chân lý; hiểu được sự liên tục của chính mình và của người khác (*santati*).[28] Tổng cộng có mười kiến thức thường được liệt kê trong văn bản của Nhất thiết hữu bộ:

1. Tuệ tri về pháp (*dharma-jñāna*)

> Tri kiến chứng ngộ chân lý liên quan đến bản chất của các pháp – rằng chúng không thỏa đáng, v.v.. Trong hành trình luân hồi của hành giả, hiểu biết này xuất hiện lần đầu tiên vào khoảnh khắc thứ hai khi anh ta nhập vào chứng ngộ trực tiếp (*abhisamaya*) vào bốn chân lý cao quý. Nghĩa là, khi hành giả đạt được tuệ giác tâm linh về sự thật về sự bất toại nguyện liên quan đến giác quan. Ngay khoảnh khắc đầu tiên trước đó,

[26] *MVŚ*, 44a.
[27] *MVŚ*, 547b.
[28] *MVŚ*, 547c.

hành giả đã có được khả năng cảm nhận (*kṣānti*) đối với kiến thức này; tức là khả năng chấp nhận hoàn toàn sự thật mặc dù kiến thức riêng của nó chưa được đạt được. Tiếp theo thời điểm này, kiến thức này đề cập đến kiến thức về các pháp phát sinh bằng cách lấy bốn chân lý liên quan đến giác quan làm đối tượng (cf. *infra*, § 15.3).

2. Tuệ tri tiếp theo (*anvaya-jñāna*)

Tuệ tri này được gọi như thế bởi vì nó phát sinh sau đó với Tuệ tri pháp, và tương tự như pháp sau, mặc dù được tạo ra bằng cách lấy tứ đế liên quan đến hai cõi cao hơn (cõi Sắc và cõi Vô sắc) làm đối tượng.

3. Tuệ tri về khổ (*duḥkha-jñāna*)

Điều này phát sinh trong tiến trình chứng ngộ trực tiếp bằng cách lấy sự thật về sự bất toại nguyện làm đối tượng. Nó là tác nhân đối trị những phiền não gắn liền với sự thật này.

4. Tuệ tri về nguồn gốc (*samudaya-jñāna*)

Điều này nảy sinh trong tiến trình chứng ngộ trực tiếp bằng cách nắm lấy sự thật về đối tượng nguồn gốc. Nó là tác nhân đối trị các phiền não liên quan đến sự thật này.

5. Tuệ tri về sự diệt khổ (*nirodha-jñāna*)

Điều này phát sinh trong tiến trình chứng ngộ trực tiếp bằng cách lấy sự thật về sự diệt khổ làm đối tượng. Nó là tác nhân đối trị những phiền não gắn liền với sự thật này.

6. Tuệ tri về con đường (*mārga-jñāna*)

Điều này nảy sinh trong tiến trình chứng ngộ trực tiếp bằng cách lấy chân lý của con đường làm đối tượng. Nó là tác nhân đối trị những phiền não gắn liền với sự thật này.

7. Tuệ tri thông thường (*saṃvṛti-jñāna*)

Đây là trí phát sinh khi lấy các đối tượng quy ước. Do đó, với trí tuệ chảy ra ở giai đoạn mà hành giả chưa từ bỏ được các phiền não. Bốn phần nhỏ được liệt kê:

i. Kiến thức bẩm sinh (*upapatti-pratilambhika*);

ii. Kiến thức bắt nguồn từ việc lắng nghe giáo lý (*śrutamaya*);

iii. Kiến thức phát sinh từ sự phản chiếu (*cintā-maya*);

iv. Kiến thức có được từ sự tu tập (*bhāvanā-maya*).

8. Biết ý nghĩ của người khác (*paracitta-jñāna*)

Tuệ tri này biết được ý nghĩ và các tâm sở của ý nghĩ của một chúng sinh khác. Nó sinh khởi với sự hỗ trợ của tuệ tri pháp, tri kiến tiếp theo, tri kiến về con đường và tri thức quy ước. Theo đó, nó có thể là dòng chảy ra hoặc có dòng chảy ra.

Nó không sinh khởi với sự hỗ trợ của các chân lý về khổ và nguồn gốc bởi vì một dòng chảy ra không biết nếu không có dòng suy nghĩ. Nó không sinh khởi với sự hỗ trợ của sự thật về sự diệt trừ bởi vì cái sau là vô vi.

Kiến thức này có những hạn chế: người ở giai đoạn thấp hơn (*bhūmi*) không biết đến ý nghĩ ở giai đoạn cao hơn. Một người thuộc về năng lực yếu hơn không biết tâm (*citta*) của một năng lực cao hơn (ví dụ, một người thuộc về bậc giải thoát nhờ đức tin (*śraddhādhimukta*) không biết những suy nghĩ của một người giải thoát nhờ tri kiến (*dṛṣṭi-prāpta)* – (xem § 15.3.2). Một người thuộc về quả tâm linh thấp hơn không biết những suy nghĩ của một quả cao hơn. Vì tri thức này lấy tư tưởng hiện tại làm đối tượng, nên nó không thể biết được tư tưởng khác trong quá khứ và tương lai. Cuối cùng, một người thuộc về tuệ tri pháp không biết một tuệ tri tiếp theo; một người thuộc vào tuệ tri tiếp theo không biết một tuệ tri pháp nào đó.

9. Tuệ tri về chấm dứt (*kṣaya-jñāna*)

Tuệ này khởi lên ở một vị vô học (tức là một thánh A-la-hán), người đã từ bỏ cấp độ thứ chín (cuối cùng) của các phiền não có thể từ bỏ được nhờ tu tập (*bhāvanā-heya*) ở giai đoạn tồn tại - đỉnh (*bhavāgra*). Nó là một tri thức thoát khỏi dòng chảy đồng nhất với đạt được (*prāpti*) sự chấm dứt của các dòng chảy ra (*āsrava-kṣaya*), dưới hình thức chắc chắn (*niścaya*): "sự bất toại nguyện đã được tôi biết đầy đủ (*duḥkhaṃ me parijñātam*), nguồn gốc đã bị từ bỏ (*samudayaḥ prahīṇaḥ*), sự chấm dứt đã được đã chứng ngộ (*nirodhaḥ sākṣātkṛtaḥ*), con đường đã được tu tập (*mārgo bhāvitaḥ*).

10. Tuệ tri về bất sinh (*anutpāda-jñāna*)[29]

> "Không sinh khởi" ám chỉ sự đạt được sự đoạn diệt độc lập với sự suy xét về những hiệu quả của việc biết, từ bỏ, chứng ngộ và tu tập đối với bốn chân lý. Dòng chảy trí tuệ biết rõ điều này là không sinh khởi, đồng sanh với sự đạt được sự đoạn diệt, độc lập với sự suy xét, được gọi là trí không sinh khởi. Nó khởi lên dưới dạng: "sự bất toại nguyện đã được tôi biết rõ; nó không còn được biết đến nữa (*duḥkhaṃ me parijñātaṃ na punaḥ parijñeyam*); ...con đường đã được tôi tu tập, nó không còn được tu tập nữa (*mārgo bhāvito na punar bhāvitavyaḥ*)." Chỉ phát sinh vị thánh A-la-hán có khả năng sắc bén (*tīkṣṇendriya*) không bị thoái chuyển (*aparihāṇa-dharman*).
>
> Tuệ tri về sự chấm dứt và tuệ tri về bất sinh cùng nhau tạo thành cái được gọi là giác ngộ hay tỉnh thức (*bodhi*).

Phạm trù kiến thức được mô tả trong MVŚ là một chuỗi các hiểu biết gắn liền với năm hình thức đầu tiên của ý thức giác quan, cũng như tất cả sự hiểu biết gắn liền với ý thức ngoại trừ khả năng tiếp thu thuần túy (*anāsrava-kṣānti*).[30] Loại thứ hai bị loại trừ vì nó chỉ thể hiện giai đoạn tiếp thu sơ bộ, chứ không phải là sự hiểu biết cuối cùng, thấu đáo và mang tính quyết định về bốn chân lý cao quý. Ở đây, chúng ta biết rằng kiến thức phải đầy đủ, tối hậu, thấu đáo. Tôn giả Vasumitra đưa ra một quan điểm tương tự. Tôn giả Bhadanta (= Dharmatrāta) yêu cầu rằng "chỉ có sự hiểu biết thấu đáo về sự vật mới có thể được xem là kiến thức, trong khi Tôn giả Vāspa nói rằng kiến thức có được thông qua kiểm tra nhiều lần. Những lời giải thích của vị luận sư này dường như không bị các nhà biên dịch phản đối.[31]

10.2.3. Sự tiếp thu (*kṣānti*)

Điều này thể hiện giai đoạn hiểu biết đi trước kiến thức theo đúng nghĩa. Ở giai đoạn này, người ta nhìn thấy yếu tố học thuyết

---

[29] *Cf. MVŚ*, 546b ff.; *AKB*, 394; *ADV*, 373. *MVŚ* điều chỉnh việc liệt kê tám trí (không có *kṣaya* - và *anutpāda* -) trong *JPŚ* phù hợp với các *kinh*. Xem thêm, *Entrance,* 102, và ghi chú 443.

[30] *MVŚ*, 490b.

[31] *MVŚ*, 490b–c.

lần đầu tiên và không thể tiếp thu được mặc dù người ta chưa hoàn toàn trải nghiệm nó một cách trực tiếp. Vì vậy, ở giai đoạn hiểu biết này, vẫn có khả năng xảy ra nghi ngờ. Trong tiến trình chứng ngộ trực tiếp, nó khởi lên vào thời điểm của con đường vô ngại (*ānantarya-mārga*) mà tại đó phiền não được từ bỏ. Trí tương ứng khởi lên vào thời điểm tiếp theo của con đường giải thoát (*vimuktimārga*). (Xem § 11.3.1). Cuộc thảo luận sau đây nêu bật sự khác biệt giữa khả năng tiếp thu và kiến thức:

> **Câu hỏi:** Tại sao dòng chảy ra lại không có sự tiếp nhận mà không phải là kiến thức?
>
> **Trả lời:** Bởi vì họ chưa khảo sát nhiều lần về lĩnh vực được thấy. Đó là từ vô thỉ, [hành giả] đã không thấy bốn chân lý cao thượng với dòng chảy của tuệ giác chân thực tự do; mặc dù bây giờ anh ta nhìn thấy [chúng] lần đầu tiên, anh ta đã không lặp lại sự quan sát. Vì vậy, [tuệ giác này] không được gọi là trí. Vì một kiến thức chỉ được hoàn thiện khi một cái nhìn sâu sắc đồng nhất lặp lại sự quan sát.[32]

10.2.4. Quan điểm (*dṛṣṭi*)

MVŚ tuyên bố, *AKB* cũng vậy, rằng chỉ có con mắt và sự hiểu biết về bản chất của sự phán xét hoặc quyết định, mới là quan điểm. Chúng bao gồm con mắt, năm quan điểm sai lầm, quan điểm đúng đắn của thế gian và quan điểm của những người được thực tập và những người không được thực tập. Đối với những người theo thuyết Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivādin*), là con mắt nhìn thấy; vô thức, được những nhà Duy thức (*vijñānavādin*) chủ trương.[33] Do đó, nó được đưa vào như một quan điểm dựa trên chức năng nhìn thấy (*ālocana*) của nó mặc dù nó không phải là nhận thức. Cái nhìn - khác với trường hợp của con mắt - được định nghĩa là cái có tính chất phán đoán hoặc quyết định (*saṃtīrakatva*), cũng là một phần trong định nghĩa của Vasumitra đòi hỏi phải có sự phán đoán và khảo cứu.[34] Ở nơi khác,[35] bốn đặc tính của cái thấy được đưa

---

[32] *MVŚ*, 229a.

[33] "*vijñānavādins*" ở đây không nhất thiết đề cập đến *Du-già tông (Yogacāra)*. Nó đề cập đến tất cả những người cho rằng chính thức (*vijñāna*) mới thấy.

[34] *MVŚ*, 490c–491a.

[35] *MVŚ*, 744a.

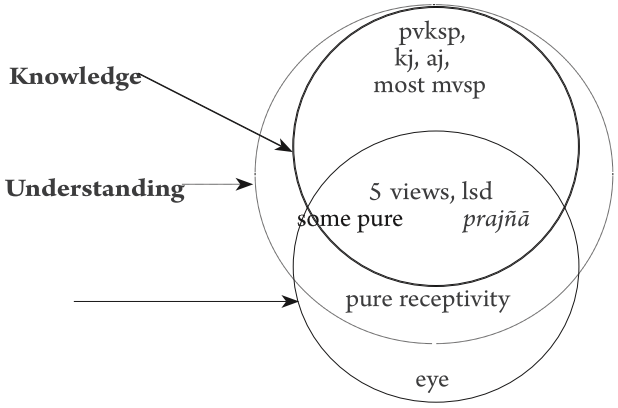
ra - thấy, phán đoán, dính mắc và thâm nhập vào các đối tượng của nhận thức.

10.2.5. Mối tương quan giữa hiểu biết, quan điểm và kiến thức (và khả năng tiếp thu)

Mối quan hệ qua lại của các phạm trù nói trên có thể được tóm tắt như sau:

1. Một số quan điểm không phải là kiến thức - chẳng hạn khả năng thị giác và khả năng tiếp thu thuần túy.
2. Một số tri thức không phải là quan điểm - chẳng hạn sự hiểu biết gắn liền với nhóm năm thức giác quan (*pañca-vijñānakāya-samprayukta-prajñā*); tuệ tri về chấm dứt (*kṣaya-jñāna*) và tuệ tri về vô sinh (*anutpāda-jñāna*); tất cả những hiểu biết bất tịnh đều dính liền với tâm thức (*sāsrava-mano-vijñāna-samprayuktaprajñā*), ngoại trừ năm tà kiến (*mithyā-dṛṣṭi*) và chánh kiến thế gian (*laukikī samyak-dṛṣṭi*).
3. Một số quan điểm cũng là tri kiến - tức là, năm quan điểm sai lầm; quan điểm đúng đắn của thế gian; tất cả sự hiểu biết thuần túy, ngoại trừ sự tiếp thu thuần túy, tuệ tri về chấm dứt và tuệ tri về vô sinh.
4. Một số quan điểm không thể hiểu được - chẳng hạn khả năng thị giác.
5. Một số sự hiểu biết không phải là quan điểm - chẳng hạn sự hiểu biết gắn liền với nhóm năm thức giác quan; tuệ tri về chấm dứt và về tuệ tri về vô sinh; mọi hiểu biết bất tịnh đều dính liền với tâm thức, ngoại trừ năm tà kiến và chánh kiến thế gian.
6. Một số quan điểm cũng là sự hiểu biết - tức là, tất cả sự hiểu biết thuần túy, ngoại trừ tuệ tri về chấm dứt và tuệ tri về vô sinh, năm quan điểm sai lầm, và quan điểm đúng đắn của thế gian.
7. Mọi kiến thức cũng là sự hiểu biết.
8. Một số sự hiểu biết không phải là kiến thức - tức là khả năng tiếp thu thuần túy (vì có cái nhìn sâu sắc về bốn sự thật lần đầu tiên, và do đó không thể đưa ra phán đoán quyết định).

Mối quan hệ qua lại này có thể được biểu diễn bằng sơ đồ (không theo tỷ lệ) như sau:



Sơ đồ văn bản viết tắt

pvksp = pañcavijñānakāya-samprayukta-prajñā

kj = kṣaya-jñāna aj = anutpāda-jñāna

mvsp = manovijñāna-samprayukta-prajñā lsd = laukikī samyag-dṛṣṭi

Những khác biệt này làm rõ rằng mắt không phải là thành viên của tập hợp sự hiểu biết và do đó không phải là kiến thức, một tập hợp con của sự hiểu biết. Mặt khác, sự hiểu biết gắn liền với năm dạng thức giác quan đầu tiên đều nằm trong tập hợp kiến thức. Đó là điều kiện cần thiết cho kiến thức, sự hiểu biết, được định nghĩa là có bản chất của sự nhận biết/ phân biệt các đối tượng tinh thần. Nhưng điều kiện này là chưa đủ. Sự hiểu biết chỉ trở thành kiến thức khi nó đầy đủ, cuối cùng và mang tính quyết định. Những yêu cầu như vậy trong khái niệm của các nhà Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika)* về kiến thức có vẻ đòi hỏi nhiều hơn so với cách chúng ta sử dụng thuật ngữ thông thường. Những khác biệt và giải thích trong *MVŚ*, cùng với các nguồn khác được đưa ra ở trên, làm cho nó rõ ràng hơn rằng đối với Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika)*, nhãn thức, chứ không phải là mắt và cái thấy (tức là nhìn thấy thông qua mắt) là nhận thức. Nói cách khác, sự nhìn thấy đơn thuần bằng mắt là phi nhận thức, trong khi thị giác là "thấy có ý thức" và nhận thức.

10.3. TRI KIẾN PHẢN TƯ VÀ TOÀN TRI (*SARVAJÑĀ*)

Tri kiến phản tư đề cập đến học thuyết rằng một tư tưởng hay pháp đồng sinh của tư tưởng, khi biết pháp, cũng biết chính nó. Học thuyết này dường như được kết nối với khoa học toàn tri, và do đó hai học thuyết này được thảo luận cùng nhau ở đây.[36]

Luận *Samayabhedoparacaṇa* đề cập rằng các nhà Đại chúng bộ (*Mahāsāṃghika*) chủ trương học thuyết Phật giáo sau đây:

> [Đức Phật] trong một sát-na niệm, nhận biết tất cả các pháp.
> Bằng bát-nhã kết hợp với một niệm, Ngài biết tất cả các pháp.[37]

Điều này có nghĩa là, đối với các nhà Đại chúng bộ (*Mahāsāṃghika*), cả nhận thức và hiểu biết về tất cả các pháp - bao gồm tư duy và chính kiến thức - trong một khoảnh khắc đều có thể thực hiện được. Một quan điểm như vậy là không thể chấp nhận được đối với những người theo Nhất thiết hữu bộ, những người cho rằng bản chất nội tại (tức là pháp tự nó) không thể tự biết chính nó. Nói chung, bản chất nội tại không thể thực hiện bất kỳ hiệu quả nào trên chính nó.

Trong *A-tỳ-đạt-ma* của Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*), *JPŚ* đã đề cập đến vấn đề này như sau:

> **Hỏi:** Có một trí nào biết được tất cả các pháp không?
>
> **Trả lời:** Không.
>
> **Hỏi:** Nếu trí này phát sinh [sự hiểu biết] rằng tất cả các pháp đều vô ngã thì tri thức này không biết gì?
>
> **Trả lời:** Nó không biết chính nó (nghĩa là bản chất cố hữu) và các pháp cùng tồn tại với nó.
>
> **Câu hỏi:** Có phải có hai tư tưởng hỗ tương gây ra cho nhau?
>
> **Trả lời:** Không. Tại sao? Bởi vì không có con người (*pudgala*)

---

[36] Trong các bài kinh đầu tiên, trí tuệ của đức Phật (*prajñā*) chủ yếu được mô tả là sự chứng ngộ chân lý của duyên sinh (ví dụ, M, i, 167; *Vin*, i, 4 f.). Điều này được trình bày chi tiết hơn dưới dạng ba phần Tuệ trí (*trividyā*): 1. trí về kiếp trước (*pūrvanivāsānusmṛti-jñāna*), 2. trí về sự biến mất và tái sinh của chúng sinh (*cyutyupapāda-jñāna*), 3. trí về sự cạn kiệt của các luồng thoát (*āsravakṣaya-jñāna*). Chúng ta xem thêm cách liệt kê sáu trí tuệ cao hơn (*ṣaḍabhi-jñā*) bổ sung thêm ba trí nữa vào danh sách này: 4. thần thông (*ṛddhy-abhijñā*), 5. thần thông (*divya-śrota*) và 6. biết ý nghĩ của người khác (*paracitta-jñāna*).

[37] *Ny*. 2031, 15c.

nào phát sinh hai ý nghĩ cùng lúc - tức là không trước, không sau …[38] *MVŚ*[39] trích dẫn đoạn văn trên và giải thích thêm:

> [Cuộc thảo luận này] nhằm mục đích bác bỏ những nguyên lý của người khác và làm sáng tỏ những nguyên lý của chúng ta. Có một người cho rằng tâm (*citta*) và tâm sở (*caitta*) có thể nhận thức được bản chất nội tại của chính họ (tức là chính họ), giống như các nhà Đại chúng bộ (*Mahāsāṃghika*) khẳng định: "Bởi vì kiến thức, v.v., có nhận thức là bản chất nội tại của nó, nó có thể nhận thức cả chính nó và người khác. Điều này cũng giống như trường hợp của một cái đèn; bởi vì nó có bản chất nội tại là sự chiếu sáng, nên nó có thể chiếu sáng cả chính nó và những người khác."
>
> Có một người, giống như các nhà pháp tạng bộ (*Dharmaguptaka*), cho rằng các tâm (*citta*) và tâm sở (*caitta*) có thể nhận biết những gì gắn liền với chúng. Nó khẳng định như vậy: "Trí bát-nhã (*prajñā)* có thể nhận biết cảm giác gắn liền với nó."
>
> Có một người, như Hóa địa bộ (*Mahīśāsaka*), cho rằng tâm (*citta*) có thể nhận biết những gì cùng tồn tại với chúng. Nó khẳng định như vậy: "Có hai loại bát-nhã sanh lên đồng thời: một loại dính liền [với tâm (*citta*)], loại kia không dính liền. *Bát-nhã* dính liền biết cái không dính liền; Bát-nhã không dính liền biết được cái dính liền."
>
> Có một người, như *Vātsīputrīya*, cho rằng con người (*pudgala)* có thể nhận thức được pháp. Nó khẳng định như sau: "Chính con người (*pudgala*) biết pháp, không phải kiến thức (*jñāna*) …"

MVŚ bình luận rằng trong *JPŚ* đoạn trích dẫn ở trên, các câu hỏi được đặt ra bởi các nhà Phân biệt thuyết bộ (*Vibhajyavādin*) và câu trả lời của các nhà *Yuktavādin* (tức Nhất thiết hữu bộ) làm rõ thêm:

> Nếu câu hỏi được đặt ra: …"[Trong số mười trí,] có ai biết tất cả các pháp không?" Câu trả lời là: "Có. Kiến thức thông thường."

---

[38] *JPŚ*, 919b. Lưu ý rằng "nguyên nhân" được sử dụng trong sự nghiêm ngặt Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) hiệu quả gắn liền với tính liên tục nối tiếp giống nhau (ở đây là của chính người đó).

[39] *MVŚ*, 42c–43a.

> Nếu về kiến thức thông thường này, câu hỏi được đặt ra: "Có trường hợp nào trong hai khoảnh khắc [tư duy], tất cả các pháp đều được biết không?" Câu trả lời là: "Có. Ngay giây phút đầu tiên, trí này biết tất cả [các pháp] ngoại trừ chính nó và những pháp được dính liền, hoặc cùng tồn tại với nó. Trong khoảnh khắc thứ hai, nó cũng biết [cái gì đã tồn tại] ở khoảnh khắc đầu tiên, [cụ thể là] bản thân nó cũng như các pháp đã kết hợp hay cùng tồn tại với nó"…
>
> **Hỏi:** Tại sao bản chất nội tại lại không biết chính mình?
>
> **Trả lời:** Không có sự khác biệt nào giữa nguyên nhân và kết quả, giữa cái làm và cái được làm, giữa người thực hiện và người được hoàn thành, giữa người thực hiện và vật được chiếu, giữa người sản xuất và vật được sản xuất, giữa thuộc tính và cái được quy cho, giữa cánh quạt và vật được đẩy, giữa đặc tính và vật được đặc trưng, giữa người nhận thức và cái được nhận thức…
>
> Các pháp không liên quan đến chính nó. Chúng chỉ có thể làm điều kiện cho người khác (nghĩa là đối với các bản chất khác, *parabhāva*). Theo đó, bản chất cố hữu không biết về chính nó.[40]

Trong ngữ cảnh tương tự khi thảo luận về sự toàn tri, Tôn giả Saṃghabhadra bác bỏ học thuyết về kiến thức phản ánh (không quy kết nó vào bất kỳ trường phái nào), đặc biệt phản đối khả năng so sánh của đèn báo để tự soi sáng bản thân và những thứ khác cùng một lúc:

> Điều này là do sự chiếu sáng của ngọn đèn như một thực thể tự thân (燈之照體, đăng chi chiếu thể) không tồn tại tuyệt đối (不成實, bất thành thật; **aparinișpanna*). Cái được gọi là cái đèn là sự kết tụ cụ thể của vật chất nhìn thấy được (顯色聚差別, hiển sắc tụ sai biệt; *varṇarūpa-saṃghāta-viśeṣa*). Cái được gọi là chiếu sáng là nguyên nhân tạo ra thị giác. Vì nó đối

[40] Một số bậc thầy đưa ra ví dụ về đầu ngón tay của ghế sofa không chạm vào chính nó, dao không tự cắt chính nó, v.v. (*MVŚ*, 43a). Xem thêm, *Ny,* 742a–b, nơi mà Tôn giả Saṃghabhadra tuyên bố rằng các nhà A-tỳ-đạt-ma *(Ābhidharmika)* lấy làm tiền đề rằng bản chất nội tại không coi mình là đối tượng (*ālambana)* của nó, không liên quan đến chính nó.

lập với bóng tối, nên nó được cho là tiêu diệt nguyên nhân cản trở một cái bình, v.v.. Sự chiếu sáng của một cái bình, v.v., có nghĩa là sự kiện là cái bình, v.v., trở nên có thể nhận thức được do sự hiện diện của [sự chiếu sáng] này. Ngoài những biểu đạt ẩn dụ, không có sự chiếu sáng nào như một sự tồn tại thực sự mà tự nó chiếu sáng…

Hơn nữa, nếu thừa nhận rằng chiếc đèn đó là thứ chiếu sáng thì người ta thừa nhận rằng nó chiếu sáng chính nó cũng như những chiếc đèn khác. Tương tự như vậy, người ta phải thừa nhận rằng vì bóng tối là một trở ngại nên nó có khả năng cản trở chính mình và những người khác; bởi vì cháy, nó tự cháy và những cái khác. Vì những trường hợp sau không đúng, làm sao nó có thể đúng trong trường hợp đèn?

Có thể lập luận rằng ngọn đèn có năng lực phá hủy sự chướng ngại cho cả bình và đèn, và chiếu sáng cả bình và đèn, vì thế nên nói cả hai đều được chiếu sáng. Điều này cũng không logic, vì bóng tối được kết hợp với chiếc bình và không kết hợp với đèn. Đó là khi bóng tối được kết hợp với một chiếc bình, người ta có thể nói rằng nó cản trở chiếc bình; mặc dù chiếc bình hiện diện ở thời điểm này, nhưng nhận thức của nó không khởi lên, và do đó người ta nói rằng bóng tối cản trở nhận thức của cái bình. Khi đèn xuất hiện và bóng tối diệt đi, cái bình lộ diện và nhận thức của nó được phát sinh. Vì lý do này mà thế gian nói đèn có tác dụng chiếu sáng cái bình. Chưa bao giờ có trường hợp bóng tối kết hợp với đèn, kẻo có sai lầm cho rằng mâu thuẫn lẫn nhau không đối nghịch nhau.[41]

Vì thế, không thể nói bóng tối cản trở ngọn đèn. Vì không có ngọn đèn nào mà không phát ra nhận thức, nên cũng không thể nói rằng bóng tối là chướng ngại cho nhận thức; do đó, mặc dù khi ngọn đèn xuất hiện, nó xua tan bóng tối, người ta không thể nói rằng nó được chiếu sáng giống như chiếc bình. Hơn nữa, có lý do nào để duy trì rằng chức năng nhận thức của kiến thức chỉ giống như sự chiếu sáng của một ngọn đèn

[41] 勿不(互)相違無相治失. 不 chắc hẳn là một lỗi của 互. Cf. *T.*27, 683b: 諸有異相而互相違, 必無一時不相離起; 如薪與火… 藥病明闇; T. 27, 274b–c: 明與無明互相違故… 如燈與闇更互相違; v.v..

> chứ không giống như việc cắt một con dao? Đó là, có lý do nào để người ta khẳng định rằng kiến thức được định sẵn là tương tự như một cái đèn chứ không phải là một con dao, v.v. do đó, có rất ít sức mạnh khi trích dẫn sự tương tự của một cái đèn làm bằng chứng.[42]

Do đó, rõ ràng là tri thức phản ánh là không thể đối với Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*). Toàn tri là có thể, nhưng nó không thể đạt được trong một khoảnh khắc.

Trong các luận thuyết Ấn Độ sau này, Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) được mô tả là bao gồm quan điểm về kiến thức phản ánh, được biểu thị bằng thuật ngữ *svasaṃvedana/ svasaṃvitti* (cũng là *ātmasaṃvedana*) có nghĩa là "sự tự nhận thức".[43]

Trong *MVŚ*, như chúng ta đã thấy, học thuyết được quy cho các nhà Đại chúng bộ (*Mahāsāṃghika*), nhưng không phải cho các Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*) những người tiên phong của Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*)s. Trong *Ny,* mặc dù không có sự quy kết rõ ràng nào về lý thuyết như vậy theo thuật ngữ này cho Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) và Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*), không thảo luận về học thuyết sau. Về nhận thức trực tiếp, người ta đề cập rằng họ khẳng định sự xuất hiện đồng thời của trực quan qua kinh nghiệm (*anubhava-pratyakṣa)* và trực quan qua nhận biết (*buddhi-pratyakṣa*).

Điều đó có nghĩa là, người ta có nhận thức về những gì mình đang trực tiếp cảm nhận: "Người ta có nhận thức về nhận thức trực tiếp (現量覺, hiện lượng giác; **pratyakṣa-buddhi*) đối với cảm giác của chính mình."[44] Đây rõ ràng là học thuyết về nhận thức phản xạ. Tôn giả Śrīlāta lập luận rằng trừ khi sự thật này được chấp nhận, chúng ta sẽ không thể giải thích được cảm giác sống động - theo yêu cầu của trải nghiệm nhận thức trực tiếp - trong thời điểm tiếp theo khi một người hoàn toàn bị thuyết phục rằng "điều này được tôi nhận thức trực tiếp" (*idaṃ me pratyakṣam iti*) (xem bên dưới, § 10.8).

10.4. *BÁT-NHÃ* CỦA ĐỨC PHẬT VÀ THÁNH HAI THỪA (*YĀNA*)

[42] *Ny,* 742b.

[43] Ví dụ, *Madhyamakāvatāra* của Candrakīrti, 167; cũng xem La Vallée Poussin (1925), 182, n. 2.

[44] *Ny,* 374c.

10.4.1. Bát-nhã cấp thấp của thánh hai thừa (*yāna*) do dấu vết (*vāsanā*) và vô minh vô cấu (*akliṣṭājñāna*)

Trong *Kinh pháp môn căn bản* (*Mūlapariyāya-sutta*) của *Trung bộ kinh* (*Majjhima-nikāya*), cả thánh A-la-hán và đức Phật đều được cho là biết rõ từng đối tượng nhận thức một cách chân thực như nó vốn là, và do đó hoàn toàn thoát khỏi mọi quan niệm sai lầm. Nhưng trong khi thánh A-la-hán được mô tả là "biết hoàn toàn" (*pariññātaṃ*), đức Phật được mô tả là "biết hoàn toàn đến tận cùng" (*pariññātantaṃ*),[45] chỉ rõ sự khác biệt về số lượng giữa trí tuệ của một vị thánh A-la-hán và của đức Phật. Về sự khác biệt này, bộ *Chú giải Pāli* giải thích:

> Trong khi không có sự khác biệt giữa Phật và thánh Thanh văn (*Sāvaka*) về việc từ bỏ phiền não bằng [bốn] con đường thì có sự khác biệt về sự hiểu biết hoàn hảo (*pariññā*).[46]

Điều này có nghĩa là mặc dù cả thánh A-la-hán và đức Phật đều được giải thoát hoàn toàn nhờ loại bỏ mọi phiền não, nhưng thực sự chỉ trong trường hợp của đức Phật thì trí tuệ (*paññā*) mới được hoàn thiện. Lời giải thích như vậy, được đưa ra trong *Chú giải Pali* thế kỷ thứ 5 đến thế kỷ thứ 6, thể hiện sự vận dụng có ý thức dựa trên cảm giác trước đó rất nhiều, về phía các Phật tử cổ xưa có lẽ quay trở lại thời đức Phật, về tính ưu việt của trí tuệ tối cao của đức Phật so với trí tuệ siêu việt của đức Phật. "Hai *yāna*", tức là các thánh A-la-hán và các thánh Duyên giác.

Trong các bản *Phụ chú giải Pāli* (*ṭīkā*), có tuyên bố rõ ràng rằng chỉ có đức Phật là người thông suốt - không phải là các thánh A-la-hán hay các vị Độc giác Phật (*Paccekabuddha*). Vì chỉ có đức Phật mới có thể hoàn toàn từ bỏ các phiền não (*kilesa*) cùng với dấu vết của chúng (*vāsanā*);[47] và tác dụng này - thực sự là - sự từ bỏ sự sa ngã vào các chướng ngại đối với tri thức, hay, theo nghĩa đen hơn, là các chướng ngại đối với các điều có thể nhận biết (*ñeyyāvaraṇa*).[48]

---

[45] M, I. 6

[46] MA, 52: *buddhānañhi sāvakehi saddhiṃ kiñcāpi tena tena maggena kilesappahāne viseso natthi, pariññāya pana atthi.*

[47] *na hi bhagavantaṃ ṭhapetvā aññe saha vāsanāya kilese pahatuṃ sakkonti Visuddhimagga-mahāṭīkā,* 1.219; *Sāratthadīpanī-ṭīkā* 1.217.

[48] *Sīlakkhandavagga-abhinavaṭīkā* 1.4: *savāsanappahānañhi kilesānaṃ ñeyyāvaraṇap-pahānanti.*

Như trong trường hợp của *A-tỳ-đạt-ma* của Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) (§ 10.1.4), những điều có thể biết được này tương đương với tất cả các pháp.[49] Khi chướng ngại nhận thức này được loại bỏ thì đạt được trí tuệ (*sabbaññutā*).

Khi chúng ta xem xét văn học của các Phật giáo Bắc truyền, chúng ta thấy sự phân nhánh rất giống nhau (và theo nhiều cách phức tạp hơn) trong các lời dạy, thông qua các văn bản *A-tỳ-đạt-ma* (*abhidharma*) trong các kinh điển Đại thừa, trong đó - sự đa dạng nội tại của họ trong các học thuyết không thể chấp nhận được - sự thấp kém trí bát-nhã của một thánh A-la-hán, trái ngược hoàn toàn với trí tuệ hoàn hảo của đức Phật, luôn được khai thác đến mức tối đa.[50]

10.4.2. Những ví dụ về sự thấp kém của trí bát-nhã của Nhị thừa

MVŚ, mặc dù không đưa ra định nghĩa về hai khái niệm then chốt, dấu vết (*vāsanā*)[51] và vô minh vô nhiễm (*akliṣṭājñāna*), cung cấp đầy đủ những mô tả tương phản bát-nhã của đức Phật với bát-nhã của thánh hai thừa (*yāna*), và một ví dụ cụ thể. Chẳng hạn, nó cho chúng ta biết rằng ngay cả Tôn giả Śāriputra, vị thánh Thanh văn (*śrāvaka*) hàng đầu về trí tuệ, cũng không thể biết được điều gì xảy ra ở những thời điểm và địa điểm rất xa xôi. Chỉ có đức Phật mới có thể biết được vô số tên gọi của các sự vật chứ không phải các thánh hai thừa.[52]

Trong khi cả đức Phật và Śāriputra đều có thể hiểu chính xác tất cả những gì có thể thay thế được trong 12 xứ (*āyatana*) thì đức Phật có cả sự toàn tri (*sarvajñā/ sarvajñatā*) và "trí tuệ của mọi phương thức" (*sarva-ākāra-jñāna/ sarvathā-jñāna*), và biết chúng cả về bản chất lẫn đặc điểm chung của chúng. Tôn giả Śāriputra chỉ có sự toàn tri (*sarvajñā),* chỉ biết những đặc điểm chung của chúng.[53]

---

[49] *Dharmasaṅgaṇi-anuṭīkā, vīsatigāthāvaṇṇaṇā: dhamma-saddena ñeyyā visesitabbā… ñeyya-saddena dhammā visesitā…*

[50] Phần thảo luận § 10.4 được trích từ bài báo của tôi có tựa đề: "Sự giác ngộ của những khiếm khuyết của thánh A-la-hán - *Akliṣṭājñāna* và *vāsanā*' trong *Bukkyo Kenkyu,* tập XXVII (Hamamatsu, 1998), 65–98.

[51] Để thảo luận thêm về tập khí (*vāsanā),* xem *phần dưới,* § 12.10.

[52] *MVŚ*, 74a.

[53] *MVŚ*, 382c–383a.

Trí tuệ của một vị Phật biết cả đặc tính nội tại và đặc tính chung của cả ba con đường - của đức Phật, của đức Phật Độc giác (*pratyekabuddha*) và của thánh Thanh văn (tức là "đệ tử", ám chỉ trong bối cảnh này chủ yếu là một vị thánh A-la-hán). Trí tuệ của một vị Phật giác ngộ biết rõ những đặc tính nội tại và đặc tính chung của con đường của đức Phật giác ngộ và thánh Thanh văn; đối với con đường của đức Phật, ngài chỉ biết đặc tính chung, không biết đặc tính nội tại. Trí tuệ của thánh Thanh Văn biết được đặc tính nội tại và chung của con đường của thánh Thanh văn; đối với con đường của đức Phật và con đường giác ngộ, vị ấy chỉ biết đặc tính chung, không biết đặc tính nội tại.[54]

Một vị Phật toàn hảo (*anuttara-samyak-sambuddha*) là kết quả của việc hoàn toàn từ bỏ mọi ô nhiễm (*kliṣṭa*) và vô minh vô cấu (*akliṣṭa ajñāna*), hiểu rõ mọi điều có thể biết, cả quy ước và tuyệt đối.[55] Chỉ có đức Phật, đã tuyệt đối từ bỏ cả hai loại vô minh, hiểu được bản chất đa dạng của vô số chúng sinh (tức là các đặc tính nội tại của chúng - tất cả các đặc tính của chúng) và có thể mang lại lợi ích cho chúng một cách tương ứng.[56] Không có thánh Thanh văn hay Phật Độc giác nào có thể biết ngay cả tên của các chứng thiền khác nhau (*samāpatti*) mà đức Phật đã chứng nhập. Không một thánh Thanh văn nào có thể biết được các chứng đắc thiền (*samāpatti)* mà một thánh Duyên giác nhập vào. Các chứng đắc thiền (*samāpatti)* mà Tôn giả Śāriputra đạt được không được các thánh Thanh văn khác biết đến. Các chứng đắc thiền (*samāpatti*) mà Tôn giả Mahā Maudgalyāyana đạt được chỉ có Tôn giả Śāriputra cảm nhận được, chứ không phải bất kỳ thánh Thanh văn nào khác.[57]

AKB[58] về cơ bản đưa ra những mô tả rất giống nhau. Nó giải thích rằng chỉ có đức Phật mới được gọi là "người đã tiêu diệt mọi bóng tối trong mọi cách - (*sarvathā-sarvahatāndhakāra*)". Bởi nhờ đức tính đạt được thuốc giải độc cho vọng tưởng (*ajñāna*), Ngài đã hoàn toàn tiêu diệt vọng tưởng (*ajñāna*) đối với tất cả các khả

[54] *MVŚ*, 516a.
[55] *MVŚ*, 887b.
[56] *MVŚ*, 887b.
[57] *MVŚ*, 821.
[58] *AKB*, 1.

năng nhận biết bằng mọi cách, để nó không thể phát sinh nữa.[59] Các thánh Duyên giác và thánh Thanh văn cũng đã diệt trừ bóng tối đối với vạn vật (*sarvatra*), vì họ đã loại bỏ được vọng tưởng ô nhiễm (*kliṣṭa-saṃmoha = kliṣṭa-ajñāna*), nhưng họ chưa diệt trừ được nó bằng mọi cách (*sarvathā*), bởi vì họ chưa làm được điều đó đã loại bỏ vọng tưởng ô nhiễm *(kliṣṭa-ajñāna)*. Theo đó, họ vẫn có vọng tưởng vô nhiễm *(akliṣṭa-ajñāna)* này đối với những sự vật xa xôi trong thời gian và không gian, với những phạm trù vô hạn, và những phẩm chất tâm linh độc nhất của đức Phật (*āveṇika - buddhadharma*).[60]

Những mô tả này có tính chất tổng quát và do đó chúng ta không thu được thêm thông tin nào về khái niệm này ngoài những gì chúng ta đã thấy trong *MVŚ*. Tuy nhiên, chúng ta có thể lưu ý rằng sự phân biệt giữa đức Phật và thánh hai thừa (*yāna*) - hoàn toàn dựa trên việc vọng tưởng vô nhiễm (*akliṣṭa-ajñāna*) có phải là hoàn toàn (*atyantam*) bị từ bỏ. Hoàn toàn không đề cập gì đến khuynh hướng thói quen (*vāsanā,* tập khí).

Vy[61] bình luận về đoạn văn *AKB* này, tuyên bố rõ ràng rằng "hoàn toàn từ bỏ vọng tưởng (*ajñāna)*" có nghĩa là không có biểu hiện nào nữa (*samudācāra*) của chúng. Điều này có nghĩa là vọng tưởng (*ajñāna*) vẫn có thể biểu hiện trong trường hợp của thánh Duyên giác và thánh Thanh văn là vọng tưởng vô nhiễm (*akliṣṭa-ajñāna*). Bởi vì, giống như đức Phật, họ đã tuyệt đối từ bỏ loại ô nhiễm.

Vy[62] cũng đưa ra một ví dụ cụ thể, giống như trong *MVŚ*, bao gồm vọng tưởng (*ajñāna*) liên quan đến những điều trần tục cũng như những phẩm chất tâm linh:

(1) Vọng tưởng (*ajñāna)* đối với những điều xa xôi trong không gian - Tôn giả Maudgalyāyana không thể biết rằng người mẹ này ở xa thế giới Mārīcī. Trên thực tế, thánh hai thừa (*yāna*) không thể biết vật chất hữu hình được tạo

[59] *AKB*, 1: *tac* (i.e. *ajñānam*) *ca bhagavato Buddhasya pratipakṣalābhenātyantaṃ sarvathā sarvatra jñeye punaranutpattidharmatvād dhatam* |

[60] *AKB*, 1: *eṣāṃ Buddhadharmeṣv ativiprakṛṣṭadeśakāleṣv artheṣu cānantaprabhedeṣu bhavaty evākliṣṭam ajñānam* |

[61] *Vy*, 4.

[62] *Vy*, 5.

thành từ các nguyên tử cực kỳ xa xôi, hoặc những vật vô hình, phi vật chất thuộc về một nơi xa xôi vì chúng ở cách xa nhiều hệ thế giới.

(2) Vọng tưởng (*ajñāna*) liên quan đến những sự việc hoặc sự kiện cực kỳ xa xôi về mặt thời gian - Tôn giả Śāriputra không nhận ra tiềm năng tâm linh của người mong muốn được thọ giới, điều này phải được đức Phật chỉ ra.

(3) Vọng tưởng (*ajñāna*) liên quan đến sự phân chia vô hạn của các sự vật. Điều này đề cập đến những sự vật khó nhận thức, chẳng hạn như sự phân chia của các phạm vi, các cảnh giới hiện hữu, các loại sinh (*yoni*) và tái sinh (*upapatti*). "Vì, người ta đã nói, nguyên nhân [sáng tạo] - không có nhiều khía cạnh khác nhau - mãi mãi là một chiếc lông công duy nhất không được biết đến bởi những người không có nhất thiết trí lực (*sarvajña-bala*). Điều này là do kiến thức như vậy [về một phương thức/ khía cạnh] của sự vật là sức mạnh của đấng Toàn tri."[63]

(4) Vọng tưởng (*ajñāna*) liên quan đến những đức tính của đức Phật như 18 điều độc hữu (*āveṇika dharma*), bởi vì bản chất của chúng cực kỳ vi tế và sâu sắc (*svabhāva-parama-sūkṣmagambhīratvāt*) - Tôn giả Śāriputra không biết được năm uẩn giải thoát của đức Phật gồm giới (*śīla*), định (*samādhi),* tuệ (*prajñā),* giải thoát (*vimukti),* kiến thức về giải thoát (*vimukti-jñāna-darśana,* giải thoát tri kiến).

10.4.3. Phiền não chướng (*kleśa-āvaraṇa*), sở tri chướng (*jñeya-āvaraṇa*), giải thoát chướng (*vimokṣa-āvaraṇa*) và vô minh vô cấu (*akliṣṭa-ajñāna*)

Trong định nghĩa về tập khí (*vāsanā)* do Tôn giả Dhammapāla đưa ra trong tác phẩm *Udānaṭṭhakathā* vào thế kỷ thứ 5 CN, tập khí (*vāsanā)* được cho là có thể chấm dứt bằng cách từ bỏ trí chướng (*ñeyyāvaraṇa*).[64] Trong Bắc truyền, thuật ngữ sở tri chướng (*jñeya-*

[63] *tathā hi āha: sarv'ākāraṃ kāraṇam ekasya mayūra-candrakasyāpi nāsarvajñair jñeyaṃ, sarvajña-balaṃ hi taj-jñānaṃ.* Cũng được trích dẫn trong *AKB*, 474.

[64] *UdA*, 194: *kā panāyaṃ vāsanā nāma? yaṃ kilesarahitassāpi santāne appahīnakilesānaṃ samācārasadisasamācārahetubhūtaṃ, anādikālabhāvitehi kilesehi āhitaṃ sāmatthiya-mattaṃ,*

āvaraṇa), bên cạnh phiền não chướng (*kleśa-āvaraṇa)* đã được chứng thực - mặc dù chỉ một lần - trong *MVŚ*:[65]

> Tất cả bốn [sự từ bỏ đúng đắn (*samyak-prahāṇa*)] đều có nghĩa từ bỏ (*prahāṇa*): Hai cái trước từ bỏ phiền não chướng (*kleśa-āvaraṇa).* Hai người sau từ bỏ sở tri chướng (*jñeya-āvaraṇa*); vì khi các pháp thiện xảo được thực hành, vọng tưởng (*ajñāna*) sẽ bị loại bỏ.

Bối cảnh gợi ý rằng việc thực hành tâm linh nhằm mục đích từ bỏ hai chướng ngại: phiền não chướng (*kleśa-āvaraṇa*) và chướng ngại của các khả năng nhận thức (*jñeya-āvaraṇa,* sở tri chướng). Những điều này được loại bỏ, sự hoàn thiện về mặt tinh thần đạt được. Thuật ngữ sở tri chướng (*jñeya-āvaraṇa*) chỉ ra rõ ràng ý nghĩa nhận thức của nó: Sự an tĩnh của đức Phật đạt được khi chướng ngại vật này được vượt qua, và chướng ngại vật này được cấu thành từ bất nhiễm vô tri (*akliṣṭa-ajñāna*). Trong thuật ngữ học của Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika*), bất nhiễm vô tri (*akliṣṭa-ajñāna*) thực ra là bản chất nội tại (*svabhāva*) của sở tri chướng (*jñeya-āvaraṇa*).

Ngoài phiền não chướng (*kleśa-āvaraṇa*), chướng ngại ngăn cản các thánh A-la-hán và thánh Duyên giác đạt được sự hoàn thiện về tâm linh giống như đức Phật toàn hảo cũng được gọi là "chướng ngại giải thoát" (*vimokṣa-āvaraṇa*). *MVŚ*[66] giải thích tại sao, khi "chướng ngại giải thoát" được từ bỏ trong sự chứng đắc diệt khổ (*nirodha-samāpatti*), người ta được cho là đã "làm tốt những gì đã làm":

> **Câu hỏi:** Tại sao lại nói rằng khi một người có được kiến thức về sự diệt tận, người ta lại nói rằng đã làm tốt những gì đã làm?
>
> **Trả lời:** một người nói rằng bản chất của chướng ngại giải thoát là vô trí hạ đẳng (*ajñāna,* 下無智)... [Họ] giải thích rằng khi đức Thế Tôn đạt được tuệ giác về sự diệt tận, Ngài đã từ bỏ tất cả các vô trí *(ajñāna)* - và tạo ra tuệ tri (*jñāna*) để chống lại chúng. Vì lý do này Ngài được cho là đã từ bỏ chướng ngại giải thoát.

---

tathārūpā adhimuttîti vadanti. taṃ panetaṃ abhinīhārasampattiyā ñeyyāvaraṇap-pahānavasena yattha kilesā pahīnā, tattha bhagavato santāne natthi. yattha pana tathā kilesā na pahīnā tattha sāvakānaṃ paccekabuddhānañca santāne atthi, tato tathāgatova anāvaraṇañāṇadassano.

[65] *MVŚ*, 724b.

[66] *MVŚ*, 780b.

Tôn giả Saṃghabhadra nhấn mạnh rằng sự giải thoát này - chướng ngại phải có thực chất - và không gì khác hơn là bất nhiễm vô tri (*akliṣṭa-ajñāna*):

> Chướng ngại giải thoát (*vimokṣa-āvaraṇa*) là gì? Một thánh A-la-hán, sau khi đã giải thoát tâm (*citta*), tìm kiếm sự giải thoát hơn nữa, để được giải thoát khỏi [sự giải thoát] chướng ngại: Trong những sự giải thoát bị cản trở, có một vô trí (*ajnāna*) hạ đẳng không nhiễm ô, không xác định và tính chất của sự giải thoát cản trở. Đây là bản chất của chướng ngại giải thoát. Khi một người đạt được sự buông bỏ khỏi một phạm vi cụ thể (*dhātu*), người ta đã từ bỏ nó mà không còn chút dư sót nào, và sự giải thoát nảy sinh. Tuy nhiên, chỉ khi nó không còn hoạt động (*sam-ud-ā- √car*) thì người ta mới được cho là đã được giải thoát khỏi nó…
>
> [Lời giải thích này] là hợp lý. Bởi vì nhất thiết phải có pháp [thực sự] mà sức mạnh của nó có khả năng cản trở người ta cảm thấy thoải mái khi hành thiền. Nếu không, tại sao vị ấy không thể thư thái liên quan đến thiền định?[67]

10.4.4. Sự phân biệt của Tôn giả Saṃghabhadra: vô minh hữu cấu (*kliṣṭa ajñāna*) và vô minh vô cấu (*akliṣṭa-ajñāna*), và tập khí (*vāsanā*)

Chính trong *Ny*,[68] chúng ta đã tìm thấy sự phân biệt rõ ràng giữa một bên là vô minh hữu cấu (*kliṣṭa ajñāna*) và bất nhiễm vô tri (*akliṣṭa-ajñāna*), và một bên là giữa bất nhiễm vô tri (*akliṣṭa-ajñāna*) và tập khí (*vāsanā*). Tôn giả Saṃghabhadra phân biệt hai loại *ajñāna - kliṣṭa* và *akliṣṭa* - như sau:

(a) Điều đó, do đó mà người ngu và người khôn được phân biệt là vô minh hữu cấu (*kliṣṭa ajñāna*). Điều đó, do đó người ngu vượt trội hơn người khôn về một đối tượng nhận thức là vô minh vô cấu (*akliṣṭājñāna*).

(b) Hơn nữa, sau khi đã từ bỏ cái nào, không có sự khác biệt giữa Phật và hai thừa, là loại thứ nhất vô minh hữu cấu (*kliṣṭa ajñāna*). Cái đã bị từ bỏ, tồn tại sự khác biệt - về mặt

[67] *Ny,* 724b.
[68] *Ny,* 501c–502a.

sinh khởi (*samudācāra*) hoặc mặt khác - giữa đức Phật và thánh hai thừa (*yāna*) là vô minh vô cấu (*akliṣṭājñāna).*

(c) Hơn nữa, vì lý do đó mà người ta bị mê lầm về đặc tính nội tại và đặc tính chung của các sự vật là *kliṣṭājñāna.* Vì lý do đó mà người ta không thực sự biết được hương vị, sức mạnh, sự trưởng thành, đức hạnh, tầm quan trọng, số lượng, địa điểm, thời gian, những điểm tương đồng, khác biệt, v.v., của các pháp là vô minh vô cấu (*akliṣṭājñāna).* Chính vô minh vô cấu (*akliṣṭājñāna*) này được gọi là tập khí (*vāsanā).*

Tôn giả Saṃghabhadra làm rõ rằng vô minh vô cấu (*akliṣṭājñāna)* là một trí bát-nhã (*prajñā*) thấp kém hoặc cùn, một trong những loại tâm phổ quát được công nhận trong sơ đồ phân loại Nhất thiết hữu bộ. Giải thích của Tôn giả Saṃghabhadra[69] như sau:

> Sự hiểu biết (*prajñā*) không nỗ lực siêng năng để hiểu mùi vị, sức mạnh, sự thuần thục, v.v. [của pháp], cùng tồn tại với các pháp của các bản chất khác, đóng vai trò là nguyên nhân cho sự phát sinh của sự hiểu biết tương tự sau đó. Sự hiểu biết này lại không nỗ lực siêng năng hiểu biết, trở thành nguyên nhân cho sự phát sinh của một hiểu biết khác mà không nỗ lực siêng năng để hiểu biết. Một chuỗi nhân quả nối tiếp nhau như thế từ vô thủy cho đến tính nhất quán, có được nhờ thực hành. Do đó, đây là tri kiến thấp kém (*jñāna*) - được tạo ra [thông qua sự thành công] bởi những tri thức trước đó nhiều lần trở nên quen thuộc với việc không thể hiểu được mùi vị của đối tượng, v.v. - đó được gọi là vô minh vô cấu (*akliṣṭājñāna*). Chính những tâm (*citta*) tâm sở (*caitta*) đồng sanh với nó được gọi chung là tập khí (*vāsanā*).

Theo ông thì vô minh vô cấu (*akliṣṭājñāna*) và tập khí (*vāsanā*) không hẳn là một và giống nhau, mặc dù về bản chất chúng có mối liên hệ với nhau, đồng sinh. Hơn nữa, lời giải thích của ông rõ ràng rằng tập khí (*vāsanā*), là tên tập thể của một nhóm tâm (*citta*) tâm sở (*caitta*) - tức là sự cấu thành toàn bộ tinh thần trong đó vô minh vô cấu (*akliṣṭājñāna*) là thành viên đồng sanh - là một khái niệm và không phải là một thực thể thực sự, riêng biệt.

---

[69] *Ny,* 502a.

10.5. CÔNG CỤ NHẬN THỨC

10.5.1. Bốn quan điểm về "những gì nhìn thấy?"

Câu hỏi về cái gì thực sự cấu thành nên công cụ mà qua đó chúng ta thu thập được kiến thức về thế giới bên ngoài là một vấn đề nhận thức luận quan trọng trong các trường phái *A-tỳ-đạt-ma*. Về vấn đề: "Thấy cái gì?", *MVŚ*[70] cho chúng ta biết rằng ngoài quan điểm riêng của Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika)*, còn có ba quan điểm khác, tất cả đều bị bác bỏ:

> Có một người nắm giữ nhãn thức thấy được, giống như Tôn giả Dharmatrāta.
>
> Có một người cho rằng "sự hiểu biết" gắn liền với thị giác, giống như Tôn giả Ghoṣaka.
>
> Có một người cho rằng phức hợp (*sāmagrī*) [của tâm (*citta*)][71] thấy, giống như Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*) …
>
> Bây giờ, nếu nhãn thức thấy thì thức phải có đặc tính của cái thấy; vì ý thức không có đặc điểm này nên mệnh đề không được chấp nhận.
>
> Nếu tuệ tiếp hợp với nhãn thức thấy thì tuệ tiếp hợp với thính giác cũng nên nghe âm thanh; bởi vì sự hiểu biết không có đặc tính nghe này nên mệnh đề này không thể được chấp nhận.
>
> Nếu phức hợp nhìn thấy các hình dạng hữu hình thì chúng ta sẽ có thể nhìn thấy các hình thức mọi lúc, vì phức hợp luôn tồn tại; do đó đề xuất này cũng không thể chấp nhận được.

Sự tranh biện này, ở dạng phức tạp hơn, cũng được tìm thấy trong *PVV* (= *Pañcavastuka-vibhāṣā*)[72] bởi Tôn giả Dharmatrāta, khoảng thế kỷ thứ 4 CN. Ở đây, tất cả bốn quan điểm khác nhau (tức là bao gồm cả quan điểm Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika)* cũng được liệt kê và sau đó bị bác bỏ bởi một người tranh luận nào đó. Một tác phẩm khác của Tôn giả Dharmatrāta này, **abhidharma-hṛdaya-vyākhyā* (*T.*1552) còn chứa đựng nhiều chi tiết phức tạp hơn về vấn đề tranh cãi, phần đầu tiên rất giống với phần trong *PVV* sửa đổi), tác giả của

---

[70] *MVŚ*, 61c.

[71] *Cf. Pañcavastuka-vibhāṣā* được trích dẫn dưới đây.

[72] *Ny*. 1555. 991b–c.

ADV cũng như Tôn giả Saṃghabhadra dường như đã tham khảo văn bản này trong tài khoản của họ trong cuộc tranh cãi này. *ADV* khác với *Pañcavastuka* chủ yếu ở điểm đến khái niệm "phức tạp được đưa ra như của mắt, v.v." (*cakṣurādisāmagrī paśyati*).[73]

10.5.2. Quan điểm "mắt thấy" của các nhà *Vaibhāṣika*

Các nguồn khác nhau[74] đều giải thích rằng Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika)* coi con mắt là một cái thấy theo nghĩa thấy/ nhận thức, (*ālocanārthena*). Điều này không giống như những quan điểm khác được xếp vào hiểu biết (*prajñā)* vốn là những quan điểm dựa trên bản chất phán đoán của chúng.[75] Theo Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika)*, việc nhìn bằng mắt, nói đúng ra, là phi nhận thức, vì sự vận hành đúng đắn của bát-nhã không liên quan đến - điều mà người ta nói, quá trình tức thời này nói đúng ra không có yếu tố "hiểu biết". Điều này trái ngược với chức năng nhận thức của nhãn thức phát sinh đồng thời và chức năng phân biệt của nhận thức tinh thần (*mano-vijñāna*) được tạo ra trong sát-na tiếp theo.

Trong bối cảnh giải thích tại sao năm giác quan được gọi như vậy - đó là, trong mỗi trường hợp "căn" (*indriya*) được xem ám chỉ cho *ādhipatya*, "ưu việt/ thống trị" - Vasubandhu trong *AKB* phân biệt quan điểm của Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika*) và Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*). Theo Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika)*, con mắt là một căn (*indriya*) bởi vì nó thực hiện ưu thế trong việc thấy các hình dạng thị giác, trong khi đó đối với Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*), sự thống trị liên quan đến nhận thức về đối tượng cụ thể (*svārthopalabdhi*).[76]

Đối với phát biểu xa hơn trong mệnh đề Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) - "sự thống trị trong nhận thức về đối tượng cụ thể" - được quan tâm, tác giả của *ADV* có thể có lý khi nhận xét rằng nó không khác biệt gì so với quan điểm Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika)*.[77] Tuy nhiên, các giác quan khác nhau được mô tả trong phát biểu nêu rõ các quan điểm khác nhau cơ bản của chúng liên quan đến quá

---

[73] *ADV*, 31 f.

[74] *AKB*, 30; *ADV*, 32; *Vy*, 80; *Ny*, 363c.

[75] *Cf. Vy*, 80: *rūpālocanārtheneti cakṣur na saṃtīrakatvena dṛṣṭi… prajñā saṃtīrakatveneti darśitaṃ bhavati.*

[76] *AKB*, 39.

[77] *AKB*, 39: *nāpi vijñānād rūpadarśanaṃ śabdaśravaṇaṃ vā 'sti |*

trình nhận thức. Đối với Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) nó có nghĩa là sự thống trị liên quan đến ý thức (*vijñāne tu tayor ādhipatyam*), đối với sự nhận thức - theo như xa hơn, có thể nói về một "tác nhân nhận thức" không có ý nghĩa tương đối - được thực hiện bởi thị giác, không phải bởi khả năng thị giác. Có thực tế rằng không có "thấy hình ảnh" hay "nghe thấy âm thanh" ngoài ý thức:[78] Không thể có cái thấy về hình thức tách rời khỏi sự nắm giữ (*grahaṇa*), và sự bám chấp không gì khác hơn là thức.[79] Nói cách khác, vì mắt có vai trò thống trị trong sự phát sinh của ý thức thị giác nên người ta có thể nói về việc "nhìn thấy hình dạng thị giác" của nó. Và như *Dīpakāra* (= tác giả của *ADV*) lưu ý ở nơi khác, sự thấy (*ālocana*) đơn thuần bằng mắt đã khác rất nhiều so với sự nhận thức (*upalabdhi*) bằng ý thức.[80]

Trong *Ny,* Tôn giả Saṃghabhadra lập luận quả quyết rằng chức năng nhìn thấy các hình dạng hữu hình là hoàn toàn cần thiết đối với cơ quan thị giác. Trên thực tế, đối với vấn đề đó, điều tuyệt đối cần thiết là mỗi pháp, trong quá trình phức tạp của nguồn gốc phụ thuộc, có thể thực hiện chức năng cụ thể của nó. Ở đây, chúng ta có thể hiểu rõ hơn lý do tại sao Tôn giả Saṃghabhadra khẳng định lâu như vậy rằng chính con mắt mới nhìn thấy được. Tất nhiên, sự cần thiết tuyệt đối này xuất phát từ quan niệm trung tâm của Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika)* rằng trong sự tồn tại của tất cả các pháp trong ba thời kỳ, mỗi và mọi pháp là pháp riêng biệt bởi đức tính phù hợp với bản chất và chức năng cụ thể. Như vậy *MVŚ* nói:

> **Câu hỏi:** Làm thế nào 12 xứ (*āyatana)* được thiết lập?
>
> **Trả lời:** Trên cơ sở sự khác biệt về bản chất và hoạt động. Mặc dù 12 xứ (*āyatana*) - tất cả đều gắn liền với sự tồn tại của một cá nhân, nhưng 12 loại bản chất và hoạt động nội tại của chúng lại khác nhau; chúng không trộn lẫn với nhau.[81]

---

[78] *Vy,* 96: *nāpi vijñānād anyad rūpa-darśanaṃ śabda-śravaṇaṃ vā 'stīti | na rūpa-darśana-śabda-śravaṇaṃ grahaṇa-vyatiriktaṃ vicāryamānaṃ labhyate | grahaṇaṃ ca* thức (*vijñāna*)*m eveti nānyad bhavati |*

[79] *ADV,* 32: *caksuḥ paśyati* thức (*vijñāna*)*ṃ vijānāti svagocaram |* ālocanopalabdhitvādviśeṣaḥ sumahāṃstayoḥ ||

[80] *ADV,* 32: *caksuḥ paśyati* thức (*vijñāna*)*ṃ vijānāti svagocaram | ālocanopalabdhitvādviśeṣaḥ sumahāṃstayo*ḥ ||

[81] *MVŚ,* 378c–379a.

Bây giờ, nếu mắt không có chức năng cụ thể - là con duy nhất nhìn thấy các hình tướng hữu hình - như được đề cập trong kinh (ít nhất là như vậy theo quan điểm Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika*)) và được xác nhận về kinh nghiệm về thế giới - con mắt như một xứ (*āyatana*) hoặc một sắc pháp độc nhất sẽ không được thiết lập. Do đó, bản chất và chức năng cụ thể của thức phải được thiết lập và phân biệt với mắt. Tuy nhiên, các pháp hữu vi (*saṃskṛta*) được cho là "yếu đuối trong tự tánh (*svabhāva*), không tự do, phụ thuộc vào cái khác, không có khả năng tự mình thực hiện các chức năng của mình, và không thể làm theo ý muốn của mình".[82]

Các nhà Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika*) tin rằng họ có thể tiếp tục là những Phật tử tốt bằng cách giải thích tính nhân quả của các chức năng của các pháp phù hợp với lời dạy của đức Phật về sự đồng sinh có điều kiện. Nhưng lý thuyết Nhất thiết hữu bộ đòi hỏi một cách hợp lý rằng mỗi chức năng không chỉ phải thuộc về pháp duy nhất mà nó còn phải tồn tại theo thời gian cùng với pháp. Không giống như bản chất của pháp, nó có thể được đưa vào vận hành nhờ sự trợ giúp của các nguyên nhân và điều kiện, nhưng nó không phải là điều gì mới mẻ hiện hữu.

Phù hợp với học thuyết Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika*) như vậy mà Tôn giả Saṃghabhadra liên tục tìm cách xác lập rằng cái thấy bằng mắt phải thuộc về mắt một cách đúng đắn (và việc nghe âm thanh phải thuộc về tai, v.v.), mặc dù đồng thời việc thực hành nó cần sự hỗ trợ của nhãn thức như một điều kiện hỗ trợ.

10.5.3. Lập trường Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) và sự bảo vệ của Tôn giả Saṃghabhadra đối với lập trường Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika*)

Hướng tới phần cuối của cuộc tranh luận trong *AKB*, Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) chế nhạo những người tranh luận vì họ cố gắng "nuốt chửng không gian trống rỗng":

> Bạn không nuốt chửng không gian trống ở đây! Do cơ quan thị giác và các đối tượng thị giác tạo điều kiện, nhãn thức phát sinh. Trong đó, cái gì thấy, và cái gì là nó thấy? Nó thực sự không có bất kỳ chức năng nào (*nirvyāpāra*) - một sự tái hiện

[82] *MVŚ*, 283b.

> của pháp - là nhân và quả. Trong đó, không phù hợp với cách sử dụng thông thường của thế gian, nó nói theo nghĩa bóng là "mắt thấy", "thức nhận thức". Nhưng [những người khôn ngoan] không nên gắn liền với cách sử dụng tượng trưng như vậy ở đây. Bởi vì, đức Thế Tôn đã nói, "Không nên cố chấp bám vào những tập quán địa phương, cũng không nên [không cần thiết] lao tới (/xung đột với) với những quan niệm thế tục".[83]

Tôn giả Saṃghabhadra vặn lại rằng đó là sự thật rằng các Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) đang "cố gắng chiếm lấy không gian trống rỗng"! Nghe nói rằng nguyên tắc đồng sinh có điều kiện của Phật giáo trên thực tế sẽ sụp đổ hoàn toàn nếu thực tế về chức năng cụ thể của từng cá nhân của pháp - chẳng hạn như việc nhìn thấy những thứ hữu hình bằng mắt - bị phủ nhận.

Tôn giả Saṃghabhadra còn tuyên bố rằng Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) đã hiểu sai ý của đức Phật khi Ngài kêu gọi chúng ta "không ngoan cố bám vào cách sử dụng ngôn ngữ khu vực cũng như không vội vàng hướng tới các quan niệm thế tục" trong quá trình tập thể, phức tạp của điều kiện cùng phát sinh. Việc phủ nhận điều sau đồng nghĩa với việc phủ nhận khả năng nguồn gốc phụ thuộc trong tổng thể. Ông kết luận, quan điểm Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika*) trong cuộc tranh luận này trên thực tế được thiết lập phù hợp với lý luận này và đứng vững trên cả quy ước và sự thật tuyệt đối.

Tuân theo lời khuyên của đức Phật, khẳng định rằng "mắt thấy", nó không xung đột một cách không cần thiết với quan điểm thông thường. Bằng cách xác lập rằng con mắt - chứ không phải là tác nhân tập thể hư cấu như linh hồn - có chức năng nhìn thấy duy nhất, nội tại, nó phù hợp với sự thật tuyệt đối rằng trong khi một tập hợp các pháp - như vậy là không có thật thì các pháp thật thực sự tồn tại, mỗi

---

[83] *AKB*, 31. Trong câu cuối cùng, *nābhidhāvet* cũng có thể được dịch là "không [không cần thiết] trái ngược (/ tìm lỗi của)". The Pāli (M, 139, *Araṇavibhaṅgasutta*) có: *janpadaniruttiṃ nābhiveseyya samaññaṃ nātidhāveyyāti* |

Cf. YBŚ (T 30, 826b): "Nếu ai đó khẳng định rằng tất cả các điều kiện chỉ bao gồm nguyên nhân và kết quả trong mọi lúc, hoàn toàn không có bất kỳ tác nhân kinh nghiệm nào thì điều này được gọi là *śūnyatā* theo quan điểm của sự thật tuyệt đối."

thực thể được xác định duy nhất bởi đặc điểm và chức năng cụ thể của nó.[84]

10.5.4. Vai trò của ý thức trong trực quan

Tôn giả Saṃghabhadra nói rõ rằng ý thức là nguyên nhân để thấy trước, không phải thực thể nhìn thấy:

> Con mắt, được duy trì bởi sức mạnh của ý thức, sẽ phát sinh hoạt động cụ thể của nó. Điều này giống như sự phát sinh của hoạt động cụ thể của lửa với sự hỗ trợ của lực nhiên liệu.
>
> Thực ra, nếu hoạt động nhìn thấy các sắc là pháp do thức tạo ra thì hoạt động này phải phát sinh [ngay cả] khi tách rời khỏi cơ quan thị giác. Các nguyên tố phổ quát (*mahā-bhūta)* đồng sanh, được nuôi dưỡng bởi thức, được tạo ra để sản sinh ra cơ quan đặc biệt có khả năng nhìn thấy các hình dạng hữu hình. Vì vậy, nói rằng chính thức hỗ trợ nhìn thấy là sai lầm.
>
> Liệu có người nào nói: "Bất cứ nguyên nhân và điều kiện nào tạo nên nhận thức, kết quả nhận thức đó không gì khác chính là những nguyên nhân và điều kiện đó"? Thức là nguyên nhân, không phải là bản chất của cái thấy.[85]

Nghĩa là, trong mối quan hệ nhân quả đồng thời đạt được khi nhãn thức, mắt và các điều kiện cần thiết khác bộc phát các chức năng cá nhân của chúng trong sự phối hợp để phát sinh cái thấy về một hình dạng hữu hình, nhãn thức là một nguyên nhân, không phải là hiệu quả (nhìn thấy), hình thức hữu hình, v.v., đều có mặt.

Về mặt hiệu quả nội tại, *Vaibhāṣika* chủ trương rằng khi mắt nhìn thì thức nhận thức (*vijānāti*). Nhưng, chính xác thì ý thức làm gì trong quá trình nhận thức? Trong *AKB*, Vasubandhu thảo luận về câu hỏi này:

> *Kinh* có nói "thức nhận thức". Ở đây ý thức làm gì?
>
> Nó không làm gì cả… Mặc dù không làm gì cả, thức được cho là nhận thức vì có được chính nó giống [đối tượng]

[84] *Ny,* 367c–368a. Về bản tường trình đầy đủ về toàn bộ cuộc tranh luận dựa trên *AKB*, *Vy* và *Ny,* xem *Perception,* 30ff.

[85] *Ny,* 364b.

> (*sādṛśenātma-lābhād akurvad api kiṃcit*) - [tức là, với đối tượng là điều kiện hỗ trợ, nó chỉ đơn giản phát sinh như một kết quả giống như đối tượng]. Sự giống nhau của nó [với vật thể] là gì? Điều này bao gồm việc có hình dạng của vật thể đó [vật thể] (*tadākāratā*).[86]

Với bối cảnh thích hợp - đặc biệt là cách sử dụng thuật ngữ *ākāra* (tương đương với sự giống nhau của đối tượng) của Thế Thân ở đây - học thuyết này, một học giả như La Vallée Poussin[87] khẳng định, có thể được xem là một Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*). Tuy nhiên, ngay cả Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika*) cũng không phản đối tuyên bố rằng ý thức trong quá trình này không làm gì đặc biệt cả. Tôn giả Saṃghabhadra cũng chấp nhận rằng điều đó chỉ liên quan đến bản chất cụ thể của pháp mà người ta nói theo thuật ngữ quy ước về một tác nhân, để bác bỏ quan điểm cho rằng ngoài ý thức còn tồn tại một tác nhân thực sự có ý thức; ý thức thực sự không làm gì trong quá trình nhận thức:

> Trong những tình huống nào khác người ta thấy sự đề cập đến một tác nhân như một biểu hiện quy ước (*prajñapti*) không gì khác hơn là bản chất của pháp? Người ta thấy trong thế giới rằng mọi người nói về cái bóng như cái gì chuyển động. Trong trường hợp này không có chuyển động; nhưng khi nó xuất hiện ở một nơi khác trong khoảnh khắc tiếp theo (*anantaram*), nó được cho là chuyển động. Điều này cũng đúng đối với trường hợp ý thức; khi nó thực sự phát sinh liên quan đến một đối tượng khác, nó được nói là cái mà nhận ra - tức là, nó nhận ra đối tượng - mặc dù có [thực sự] không có hành động [về phần của nó].[88]

10.6. CÁC TÂM SỞ TƯỞNG QUAN TRỌNG CỦA NHẤT THIẾT HỮU BỘ (*SARVĀSTIVĀDA*) LIÊN QUAN TRONG NHẬN THỨC PHÂN BIỆT

Phù hợp với học thuyết Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) của tâm sở phổ quát (*mahābhūmika caitta*), tất cả mười tâm sở (*caitta*) được đặt tên như vậy đều quan trọng trong bất kỳ quá trình nhận

[86] *AKB*, 473 f.
[87] *Siddhi* (F), 445.
[88] *Ny*, 342a; *SPrŚ*, 783c. Cũng *cf. Siddhi* (C), T 31, 39c: 識生時無實作用 ...

thức nào có thể thực hiện được nhờ vào sự đóng góp chung của chúng. Tuy nhiên, một trong số chúng, khi hoạt động nổi bật, sẽ mang lại năng lực tinh thần về khả năng phân biệt khái niệm và do đó có khả năng có được kiến thức suy luận. Trong nhận thức giác quan vốn là nhận thức đơn thuần, chung chung về dữ liệu giác quan, chức năng của chúng không nổi bật.

Những tâm sở đồng sinh này đặc biệt là nhận biết (*prajñā*), chánh niệm (*smṛti*), tri giác (*saṃjñā*) và hai tâm sở bất định (*aniyata*) là tầm (*vitarka*) và tứ (*vicāra*). Hiểu biết (*prajñā*) và tri giác (*saṃjñā*) trên thực tế lần lượt là nguồn cung cấp năng lượng chính cho việc khảo sát/ thảo luận (*abhinirūpaṇā*) và hồi tưởng (*anusmaraṇa*), tương ứng - hai *điều kiện thiết yếu* cho nhận thức phân biệt (*vikalpa*) (§ 9.7). Tôn giả Saṃghabhadra giải thích tại sao ý thức, trái ngược với nhận thức giác quan, có thể có khả năng phân biệt (*vikalpaka*) khái niệm hóa:

> Nếu một ý thức có thể, trong một khoảnh khắc, nắm bắt các đối tượng thuộc nhiều thể loại và có thể, đối với một đối tượng nhận thức nhất định, tạo ra một dòng suy nghĩ - thì ý thức có tính chất như vậy được cho là có tính phân biệt. Mặt khác, năm nhóm thức (*vijñāna*) chỉ nắm bắt các đối tượng hiện tại. Không có hai khoảnh khắc [của suy nghĩ] nào có cùng một đối tượng nhận thức, vì khi sự bám chấp trước đó vào một đối tượng nhận thức đã chấm dứt thì không thể có sự khởi sinh của việc nắm bắt lặp đi lặp lại [cùng một đối tượng] bởi tâm (*citta*) trong khoảnh khắc thứ hai. Ý thức có thể nhận lấy những đối tượng thuộc về ba khoảng thời gian. [Trong trường hợp này], pháp, mặc dù đã diệt, vẫn có thể là đối tượng của nó, và một dòng tư tưởng có thể được phát sinh liên quan đến cùng một đối tượng. Vì những lý do này, chỉ có [ý thức] này được cho là có tính phân biệt. Tuy nhiên, vì năm thân thức (*vijñāna-kāya*) luôn gắn liền với tự tướng phân biệt (*svabhāvavikalpa*) nên chúng cũng mang tính phân biệt. Kinh điển nói về chúng là không phân biệt [chỉ] theo nghĩa là không có hồi ức (*anusmaraṇa*) và quả siêu Sắc giới (*abhirūpaṇa-vikalpa*).[89]

[89] *T*29, 349a.

Sự liên quan của các tâm trí được liệt kê ở trên có thể được tóm tắt như sau:[90] Tưởng tri (*saṃjñā*) là nguyên nhân của tầm (*vitarka*), và tầm (*vitarka*) đến lượt nó lại là nguyên nhân cho sự phát sinh của ý thức giác quan. Ở giai đoạn này, có một cuộc khảo cứu đơn giản hoặc tìm kiếm về chủ đề đã được nắm bắt, dưới dạng "cái gì?" Cả hai trường phái, Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) và Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*), đều đồng ý rằng một loại câu hỏi tinh thần rõ ràng có liên quan ở đây.

Quan điểm Nhất thiết hữu bộ có thể được hiểu là coi đây là một sự đóng góp đến từ các tâm sở đồng sanh, tri giác (*saṃjñā*), hiểu biết (*prajñā*) và chánh niệm (*smṛti*) - làm việc yếu kém - và tầm (*vitarka*). Đối với Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*), đó là tư duy tự vận hành trong trạng thái tổng thể của nó, được đại diện bởi tầm (*vitarka*), khiến cho cuộc khảo cứu dưới dạng lời thì thầm không rõ ràng. Đồng thời, một thức giác quan được cho là khác biệt với tâm thức bởi vì nó không có quả siêu Sắc giới (*abhirūpaṇāvikalpa*) vì nó không lấy tên (*nāma*) làm đối tượng. Điều này phải có nghĩa là, đối với Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*), không có nhận thức bằng giác quan, "gió của *saṃjñā*" (*saṃjñāpavana*) chỉ đủ mạnh để xác định sơ bộ, theo cách chung, về đối tượng như một vật tự thân, chứ không phải để khái niệm hóa dựa trên phán đoán và sự liên kết.

Điều tương tự cũng phải được nói về sự đóng góp từ hiểu biết (*prajñā*), chánh niệm (*smṛti*) và tầm (*vitarka*). Tầm (*vitarka*), mặc dù không được xếp vào loại tâm sở đồng hành phổ quát, nhưng luôn luôn hiện diện trong việc nghe nhận thức giác quan. Trên thực tế, nó được xem là nguyên nhân của nhận thức giác quan, rõ ràng theo nghĩa là nó đóng góp chính vào sự phân biệt thô sơ như vậy đối với hình tướng của đối tượng (*nimitta*) cấu thành nên nó. Sự nắm bắt một đối tượng bằng ý thức giác quan.[91] Ở giai đoạn phân biệt khái niệm trong nhận thức tinh thần mà tứ (*vicāra*) phù hợp, "gió tri giác (*saṃjñā)*" đủ mạnh, và hiểu biết (*prajñā*), chánh niệm (*smṛti*) vận hành nổi bật.[92]

---

[90] Để biết thêm chi tiết, xem *Perception,* Chương 6.

[91] Tôn giả Saṃghabhadra (*Ny,* 349a) nhấn mạnh đó bởi vì nhãn thức cũng có khả năng nắm bắt hình tướng của một sắc (*rūpa*) và nó cũng có khả năng tạo ra các phiền não.

[92] *Cf. ADV,* 81: *kaḥ punarayaṃ vitarkaḥ ko vā vicāraḥ | vitarko nāma cittaudāryalakṣaṇaḥ*

10.7. TRẠNG THÁI BẢN THỂ CỦA CÁC ĐỐI TƯỢNG TRI THỨC

Chúng ta đã thấy ở trên điều đó đã có trong *VKŚ,* Tôn giả Maudgalyāyana đại diện cho Phân biệt thuyết bộ (*Vibhajyavāda*) có lập trường rằng có thể có ý thức coi một đối tượng không tồn tại (§ 4.1.2.1). Tương tự như vậy, Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*) trong *MVŚ* ủng hộ rằng các đối tượng của phiền não là không có thật (§ 10.1). Nói chung, Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*) cũng như Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) và Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*) trong *AKB*, v.v., cho rằng các đối tượng không tồn tại cũng có thể làm phát sinh nhận thức.[93]

Ngược lại, đối với Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika*), tất cả các miền đối tượng là những tồn tại thực sự; vì "bất cứ thứ gì không nằm ngoài phạm vi đối tượng của ý thức [giác quan], thị giác, v.v., đều tồn tại".[94] "Bất cứ điều gì có thật về mặt khái niệm chỉ có thể là phạm vi đối tượng của ý thức."[95] Trong *VKŚ,* lập luận nhận thức luận chính được đưa ra cho luận điểm trung tâm về sự tồn tại ba thời gian của các pháp là, phù hợp với lời dạy của đức Phật, ý thức nhất thiết phải có một đối tượng nhận thức. Việc chúng ta có thể ý thức được các đối tượng trong quá khứ và tương lai chứng tỏ rằng những đối tượng này tồn tại thực sự.[96] *AKB* kế thừa điều này như một trong bốn lập luận chính cho tất cả pháp hiện hữu (*sarvāstitva*) (*supra,* § 3.3.2).

Tôn giả Saṃghabhadra tuyên bố ngắn gọn rằng "đặc điểm của sự tồn tại (*sal-lakṣaṇa*) là nó có thể đóng vai trò như một đối tượng tạo ra nhận thức (*buddhi*)". Do đó, một đối tượng của kiến thức cần phải tồn tại, mặc dù nó có thể tồn tại thực sự (*dravyato 'sti*) hoặc về mặt khái niệm (*prajñaptito 'sti*).[97] (Xem thêm § 3.5.3 ff.). Nói cách

---

saṃkalpadvitīyanāmā viṣayanimittaprakāravikalpī saṃjñāpavanoddhatavṛttiḥ audārikapañca thức (*vijñāna*) *kāyapravṛttihetuḥ* | *vicārastu cittasaukṣmyalakṣaṇo mano* thức (*vijñāna*)*-pravṛt-tyanukūlaḥ* | Ngoài ra, định nghĩa tương tự về hai tâm (*citta*) trong *Abhidharmāvatāra* (xem *Entrance,* 83).

[93] *MVŚ,* 288a–b, 228b. Về thảo luận đầy đủ về lập trường này của Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) - *Dārṣṭāntikas,* xem *Nhận thức,* 44ff.

[94] *Ny,* 472b. Vì lý do này, Tôn giả Saṃghabhadra (*loc. cit.*) lập luận rằng những phản chiếu trong gương có thể được nhìn thấy, chúng thực sự tồn tại.

[95] *Ny,* 536a.

[96] *VKŚ,* 535aff.

[97] *Ny,* 621c–622a. Xem thêm định nghĩa được đưa ra **Satya-siddhi-śāstra*: "Dấu hiệu của sự tồn tại bao gồm trong sự thật nơi nhận thức vận hành" (*T.* 32, 254a: sở tri hành xứ, danh viết hữu tướng, 知所行處， 名曰有相).

khác, khả năng nhận biết một đối tượng nhất thiết phải bao hàm trạng thái bản thể thực sự của đối tượng.

10.7.1. Tranh luận ở *Ny* về trạng thái bản thể học của đối tượng

Trong *Ny,* có một cuộc tranh luận kéo dài giữa Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika*) và Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) về vấn đề trên. Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) do Tôn giả Śrīlāta đại diện, liệt kê các trường hợp sau đây mà họ cho là đại diện cho các ví dụ về nhận thức về các đối tượng không tồn tại:[98]

(a) Ảo ảnh quang học của bánh xe lửa (*alāta-cakra*) là kết quả của một ngọn lửa xoáy tròn.

(b) Nhận thức về bản ngã (*ātman*) không tồn tại.

(c) Những kinh nghiệm thiền, chẳng hạn như tính toàn diện của một đối tượng thiền (cái gọi là "nền tảng của sự toàn vẹn", *kṛtsnāyatana*), ví dụ, một màu sắc cơ bản, là kết quả của sự áp dụng kiên quyết (*adhimukti - manaskāra*).

(d) Tri kiến (*dṛṣṭi*) có đối tượng là không tồn tại, như đã đề cập trong *kinh.*[99]

(e) Nhận thức về sự không tồn tại của một trạng thái tinh thần như tham ái, như được nói trong *kinh.*

(f) Đồ vật trong giấc mơ.

(g) Ảo ảnh quang học về mặt trăng đôi, v.v., do bệnh về mắt.

(h) Biết một điều gì đó không tồn tại.

(i) Nhận thức lấy đối tượng của nó là sự không tồn tại trước đó (*prāg-abhāva*) của một âm thanh.

Như một câu trả lời chung cho tuyên bố Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*), Tôn giả Saṃghabhadra viện dẫn thẩm quyền của kinh điển rằng mỗi trường hợp trong số sáu trường hợp nhận thức - hình ảnh, v.v., tối đa - cần có hai điều kiện tiên quyết: năng lực giác quan và đối tượng tương ứng. Không có loại nhận thức thứ bảy nào được phát sinh ngoài đối tượng, nên người ta có thể gọi nó là nhận thức về

[98] *Ny,* 622a ff. Tham khảo *ADV,* 271 ff.; **Satyasiddhi-śāstra, T*32, 254a ff.

[99] 幻網經 (*Māyā-jāla-sūtra*) tương ứng với *Brahma-jāla-sūtra* của *Dīrgha-āgama.*

đối tượng không tồn tại. Trên thực tế, nếu trường hợp này xảy ra thì một người mù phải có khả năng nhìn thấy nhiều như người có mắt, không có điều kiện tiên quyết cụ thể nào để phân biệt hai trường hợp. Ngoài ra, các pháp không tồn tại không thể được xếp vào bất kỳ loại nào trong sáu loại đối tượng được dạy trong kinh điển.

Tất cả các lập luận của phái Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika*) ở đây đều dựa trên tiền đề chính - mà chúng ta đã thấy ở trên - rằng bất cứ điều gì có thể phục vụ một đối tượng tri giác tạo ra nhận thức đều tồn tại, mặc dù nó có thể thực sự theo nghĩa tuyệt đối hoặc ý nghĩa tương đối như một cấu trúc hoặc khái niệm tinh thần. Cái gì không tồn tại trong cấu trúc này nhất thiết phải có cơ sở là một cái gì đó có thật. Chính cơ sở sau này cấu thành nên đối tượng thực tế của nhận thức. Một cái không tồn tại tuyệt đối (*atyantam asad*) không có bất kỳ chức năng nào và do đó không bao giờ có thể tạo ra ý thức. Như vậy, trong trường hợp tưởng về con người (*pudgala)* không thật, đối tượng nhận thức không phải là con người (*pudgala)* được chồng lên, mà là năm uẩn vốn là những hiện hữu có thật. Nhận thức huyễn hoặc về một mặt trăng đôi có đối tượng là một mặt trăng; v.v..

Tương tự như vậy, những giấc mơ, ảo ảnh, thực chất là những hồi ức về những thực tế đã được trải nghiệm trước đó - chỉ là do yếu tố tưởng tượng đưa vào, dẫn đến sự chồng chất lên những thực tế này dưới những ảnh hưởng chắc chắn như sự uể oải về mặt tinh thần, v.v.) trở thành có thể vì con thỏ, cái sừng, v.v. đã từng trải qua trước đó.

Ngay cả trong trường hợp phủ định, tưởng của chúng cũng không sinh khởi với những cái không tồn tại tuyệt đối làm đối tượng. Do đó, nhận thức về điều mà chúng ta thường coi là một sự trừu tượng thuần túy, chẳng hạn như "không tồn tại", cũng có một đối tượng thực sự: chính sự biểu hiện (*abhidhāna*), mà đối với Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika*) là thực, là từ (*nāma*) là pháp hữu vi không tương ứng với tâm (*viprayukta-saṃskāra-dharma,* 與心不相應有為法). Khi trí tuệ lấy điều này làm đối tượng của nó phát sinh, nó biết rằng cái bị phủ định không tồn tại. Trong trường hợp người ta nhận thức một sự phủ định chẳng hạn như "không phải *brahmin*" (*abrāhmaṇa*), trí phát sinh với sự diễn đạt và sự được diễn đạt (*abhidheya*) làm đối tượng của nó; bản thân cách diễn đạt

này phủ định bà-la-môn (*brahmaṇa),* hoạt động dựa trên những gì được diễn đạt bởi nó - sát-đế-lợi (*kṣatriya)*:

> Khi trí này khởi lên, bằng cách chỉ lấy sự biểu hiện làm đối tượng của nó, nó biết rằng cái bị phủ định [tức là, bà-la-môn (*brāhmaṇa),*] không tồn tại. Sau đó, khi nó xuất hiện, nó cũng có thể lấy cái được thể hiện [tức là sát-đế-lợi (*kṣatriya),*] làm đối tượng của nó và biết rằng cái bị phủ định không tồn tại trong đó.[100]

10.8. NHẬN THỨC TRỰC TIẾP, HÌNH ẢNH NHẬN THỨC (*ĀKĀRA*), DUY THỨC LUẬN VỀ HÌNH ẢNH ĐỐI TƯỢNG (*SĀKĀRA-VIJÑĀNAVĀDA), VÔ TƯỚNG DUY THỨC TÔNG (NIRĀKĀRA-VIJÑĀNAVĀDA)* VÀ NHẤT THIẾT HỮU BỘ (*SARVĀSTIVĀDA*)

Ngược lại với Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) và Du-già tông (*Yogācāra*), lý thuyết về kiến thức Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) được mô tả trong văn bản tiếng Phạn[101] là *nir-ākāra-* (*vi*) *jñānavāda*: lý thuyết cho rằng đối tượng bên ngoài được nhận thức trực tiếp mà không cần bất kỳ hình thức biểu đạt nào trong ý thức. Tuy nhiên, theo truyền thống được Huyền Trang truyền lại,[102] trong số tất cả các trường phái Phật giáo phương Bắc chỉ có *Sāṃmitīya* mới thực sự nắm giữ lý thuyết như vậy, vì trường phái này khẳng định rằng chỉ có tâm (*citta*) pháp là nhất thời; những thứ bên ngoài có thể kéo dài hơn một khoảnh khắc.

Do đó, tất cả các trường phái khác, bao gồm cả Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*), sẽ phải được đưa vào trường phái *Sākāra-vijñānavāda.* Tất nhiên, chúng ta biết rằng trường phái Trưởng lão bộ cũng cho rằng sắc (*rūpa)* tồn tại 16 khoảnh khắc tâm (*citta-khaṇa*) dài hơn tâm (*citta*), do đó có thể nhận thức trực tiếp theo đúng nghĩa.[103] Sự nhầm lẫn giữa hai nguồn truyền thống này chỉ có thể được làm sáng tỏ bằng cách xem xét khái niệm về hình ảnh nhận thức (*ākāra*) được giải thích khác nhau trong các trường phái này.

---

[100] *Ny,* 624a.

[101] Ví dụ: *SDS,* 46, 368–371, phân loại các trường phái Phật giáo theo thuật ngữ *ākāravāda.*

[102] *Cf.* Sớ giải của Phổ Quảng về *AKB*, T 41, 27a; Sớ giải của KueiJi về *Siddhi* (C), *T*43, 269c, 318a; v.v..

[103] *Cf. Abhidhammatthasaṅgaha,* IV, 8.

10.8.1. Khái niệm về hình ảnh nhận thức (*ākāra*) trong Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) và Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*)

Theo Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) thể chất là hình ảnh nhận thức (*ākāra*) tương ứng chính xác với đối tượng bên ngoài. Nó không cho phép xảy ra lỗi nhận thức trong trải nghiệm trực quan (*pratyakṣa*) *đích thực.* Tuy nhiên, hình ảnh nhận thức (*ākāra*) là một sự tương đồng (*sadṛśā*) do tâm (*citta*) tạo ra.

Trong trường hợp của truyền thống Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*), ngay từ đầu chúng tôi đã lưu ý thông tin được cung cấp bởi *MVŚ* rằng nhiều bậc thầy *A-tỳ-đạt-ma* (*Ābhidharmika*) khác nhau - có lẽ nhất là các nhà Nhất thiết hữu bộ - đưa ra nhiều cách giải thích khác nhau về hình ảnh nhận thức (*ākāra*):

> **Câu hỏi:** Bản chất nội tại của cái gọi là hình ảnh nhận thức (*ākāra*) là gì?
>
> **Trả lời:** Bản chất cố hữu của nó là *trí tuệ.* Ở đây nên hiểu như sau:
>
> (i) Hiểu biết (*prajñā*) là hình ảnh nhận thức (*ākāra*); nó cũng là cái nhận thức bằng sắc (*ākārayati*) và cái được nhận thức bằng sắc (*ākāryate*);
>
> (ii) Tâm (*citta*) và tâm sở (*caitta*) tiếp hợp (s*aṃprayukta*) với hiểu biết (*prajñā*), tuy không phải là hình ảnh nhận thức (*ākāra*), nhưng là cái nhận thức bằng sắc cũng như cái được nhận thức bằng sắc;
>
> (iii) Những bất tương ưng hành (*viprayukta-saṃskāra*) và các pháp (*sat*) hiện hữu khác, trong khi không phải là hình ảnh nhận thức (*ākāra*) hay cái gì nhận thức bằng một hình sắc, lại là những gì được nhận thức bằng một hình dạng.
>
> Theo một người: Cái được gọi là hình ảnh nhận thức (*ākāra*) có tập hợp tất cả tâm (*citta*) như bản chất nội tại của nó. Lý thuyết này ngụ ý rằng tất cả các tâm (*citta*) và tâm sở (*caitta*) đều là hình ảnh nhận thức (*ākāra*), và những gì nhận thức bằng hình tướng (*ākārayati*) và những gì được nhận thức bằng hình ảnh nhận thức (*ākāra*). Tất cả các pháp khác, tuy không phải là hình ảnh nhận thức (*ākāra*), cũng không phải là cái nhận

thức được hình ảnh nhận thức (*ākāra*), nhưng lại là những gì được nhận thức bằng hình ảnh nhận thức (*ākāra*).

Theo một người khác: Cái được gọi là hình ảnh nhận thức (*ākāra*) có tất cả các pháp là bản chất nội tại của nó. Lý thuyết này ngụ ý rằng các pháp *kết hợp* là hình ảnh nhận thức (*ākāra*), cũng như những gì nhận thức bằng hình tướng và những gì được nhận thức bằng hình ảnh nhận thức (*ākāra*). Các pháp rời rạc, trong khi là hình ảnh nhận thức (*ākāra*) cũng như những gì được nhận thức bằng hình ảnh nhận thức (*ākāra*), không phải là những gì nhận thức được với hình ảnh nhận thức (*ākāra*).

Lời bàn: Cần phải nói rằng cái được gọi là hình ảnh nhận thức (*ākāra*) có hiểu biết như bản chất nội tại của nó, như được đưa ra trong lời giải thích đầu tiên…

Câu hỏi: Ý nghĩa của hình ảnh nhận thức (*ākāra*) là gì?

Trả lời: hình ảnh nhận thức (*ākāra*) có nghĩa là hoạt động theo cách xem xét/ phân biệt (簡擇而轉, giản trạch nhi chuyển; *pra-vi-* √*ci*) đối với bản chất của đối tượng.[104]

Từ đó, rõ ràng rằng quan điểm chính thống của Nhất thiết hữu bộ cho rằng hiểu biết (*prajñā*) là hình ảnh nhận thức (*ākāra*), được giải thích là chức năng "khảo cứu tìm hiểu đối tượng". Điều này về cơ bản cũng giống như định nghĩa được đưa ra đối với *prajñā* là "sự nghiên cứu pháp" (*dharma - pravicaya*).[105] Nhưng hoạt động khảo cứu này có thể đúng hoặc không đúng, khéo léo (*kuśala*) hoặc không khéo léo (*akuśala*), sắc bén (*tīkṣṇa*) hoặc cùn (*mṛdu*), có dòng chảy ra (*sāsrava*) hoặc không có dòng chảy ra (*anāsrava*). Vì vậy, khi một người phạm lỗi nhận thức là nhầm sợi dây với con rắn hoặc tập hợp năm uẩn với *pudgala*, đó là trường hợp "*ākāra* bị đảo lộn" (*viparīta*); đối tượng nhận thức (*ālambana*) hiện hữu và không phải ảo tưởng - kiết sử hay các uẩn (*skandha*).[106]

Tóm lại, như Tôn giả Saṃghabhadra đã tuyên bố: "Chỉ có tâm (*citta*) phân biệt (*sa - vikalpaka*) mới có khả năng nắm bắt đặc tính

---

[104] *MVŚ*, 408c–409a.

[105] *Cf. AKB*, 54: *matiḥ prajñā dharma-pravicayaḥ | ADV*, 70: *dhiḥ prajñā dharma-saṃgrahādy-upalakṣaṇa-svabhāvā |*; v.v..

[106] *MVŚ*, 36a; *Ny*, 623b.

cụ thể của đối tượng [ở dạng]: 'nó là xanh lam, không phải xanh lá', v.v."[107] Theo đó, trong nhận thức luận Nhất thiết hữu bộ, hoạt động của hình ảnh nhận thức (*ākāra*) gắn liền với lĩnh vực của ý thức, không phải thuộc lĩnh vực của ý thức giác quan nơi trí tuệ (*prajñā*) không thể hoạt động đúng đắn (xem *phần trên,* § 9.7). Hơn nữa, nó có thể không tương ứng chính xác với hình dạng thực sự của đối tượng bên ngoài.

10.8.2. Một hình ảnh nhận thức (*ākāra*) trên một đối tượng nhận thức (*ālambana*) nhất định

Điều đó, theo *Sarvāstivāda,* đối với một và cùng một đối tượng nhận thức có thể có nhiều hình ảnh nhận thức (*ākāra*) khác nhau, được đưa ra rõ ràng khi xem xét trong *MVŚ* về câu hỏi: "Nếu một người rời khỏi hình ảnh nhận thức (*ākāra*), người ta cũng [bỏ lại] đối tượng nhận thức (*ālambana*)?" Câu trả lời cho vấn đề này được đưa ra dưới dạng bốn giải pháp thay thế (*catuṣkoṭi*):

(I) Có trường hợp người ta bỏ lại hình ảnh nhận thức (*ākāra*) nhưng không để lại đối tượng tri giác: tức là một người quán một đặc tính nhất định với một hình ảnh nhận thức (*ākāra*) nhất định; không từ bỏ đặc tính này, vị ấy còn có một hình ảnh nhận thức (*ākāra*) khác - ví dụ: vị ấy lấy sắc uẩn (*rūpa-skandha*) làm đối tượng và có hình ảnh nhận thức (*ākāra*) vô thường, ngay sau đó, hình ảnh nhận thức (*ākāra*) bất toại nguyện của sắc uẩn (*rūpa-skandha*) xuất hiện trước mặt vị ấy…

(II) Có trường hợp người ta bỏ lại đối tượng tri giác nhưng không bỏ lại hình ảnh nhận thức (*ākāra*): tức là một người quán một đặc tính nhất định với một hình ảnh nhận thức (*ākāra*) nhất định; với cùng một hình ảnh nhận thức (*ākāra*) này, hành giả quán chiếu thêm một đặc tính khác - ví dụ: ông lấy sắc uẩn (*rūpa-skandha)* làm đối tượng của mình và có hình ảnh nhận thức (*ākāra*) của vô thường; ngay sau đó anh ta lấy thọ (*vedanāskandha*) làm đối tượng và hình ảnh nhận thức (*ākāra*) của vô thường xuất hiện trước anh ta…

[107] *Ny,* 741b.

(III) Có trường hợp người ta bỏ lại hình ảnh nhận thức (*ākāra*) cũng như đối tượng tri giác: tức là, một người quán một đặc tính nhất định với một hình ảnh nhận thức (*ākāra*) nhất định, người ấy quán thêm một đặc tính khác với một hình ảnh nhận thức (*ākāra*) khác - ví dụ: người đó lấy sắc uẩn (*rūpa-skandha*) làm đối tượng của mình và có hình ảnh nhận thức (*ākāra*) vô thường; ngay sau đó anh ta lấy thọ (*vedanāskandha*) làm đối tượng và hình ảnh nhận thức (*ākāra*) của sự bất toại nguyện xuất hiện trước anh ta…

(IV) Có trường hợp một người bỏ lại phía sau hình ảnh nhận thức (*ākāra*) cũng như đối tượng tri giác: tức là, một người quán một đặc tính nhất định với một hình ảnh nhận thức (*ākāra*) nhất định, và tiếp tục làm như vậy trong một thời gian nào đó - ví dụ: anh ta lấy sắc uẩn (*rūpa-skandha*) làm đối tượng của mình và hình ảnh nhận thức (*ākāra*) vô thường trong một chuỗi liên tục trong một thời gian.[108]

10.8.3. 16 hình ảnh nhận thức (*ākāra*) là hiểu biết (*prajñā*) chứ không phải "hình ảnh/ khía cạnh" của đối tượng

Đoạn văn trên cũng chỉ ra khả năng có một và cùng một hình ảnh nhận thức (*ākāra*) đối với nhiều và thậm chí tất cả các pháp, ngoại trừ nhận thức về bản thân tại thời điểm đó, các kết hợp và các hiện hữu của nó, như khi người ta quán rằng tất cả các pháp đều không có bản ngã, v.v.[109] Trên thực tế, trường hợp duy nhất trong đó hình ảnh nhận thức (*ākāra*) của một đối tượng tương ứng chính xác các khía cạnh liên quan đến một đối tượng nhất định, mỗi đối tượng có một hình ảnh nhận thức (*ākāra*) rõ ràng và vô nhiễm - tức là hiểu biết (*prajñā*). Như vậy:

> Đối với mỗi đối tượng chảy ra (*sāsrava-vastu*), nếu trí vận hành theo bốn hình ảnh nhận thức (*ākāra*), [hiểu nó] là khổ (*duḥkha*), v.v. thì nó nhận được cái tên trí về khổ (*duḥkha-jñāna*). Nếu trí vận hành theo bốn hình ảnh nhận thức (*ākāra*), [hiểu nó] là nguyên nhân (*samudaya*), v.v. thì nó có

[108] *MVŚ*, 929a.

[109] *Cf. MVŚ*, 45c, nói rõ rằng *ākāra* ở dạng này là *prajñā*. *MVŚ* (42c, 43a) giải thích rằng trong vòng hai khoảnh khắc, người ta có thể đạt được hiểu biết như vậy về toàn thể các pháp.

tên là trí về nguyên nhân (*samudaya-jñāna*). Do đó, hình ảnh nhận thức (*ākāra*) của khổ (*duḥkha*) - và trí về nguyên nhân (*samudaya-jñāna*) không trộn lẫn (雜, tạp; *miśra*), trong khi đối tượng nhận thức (*ālambana*) được trộn lẫn…[110]

Đây rõ ràng là một trường hợp của nỗ lực tinh thần - sự áp dụng tinh thần liên quan đến những đặc tính chung (*sāmānya-lakṣaṇa-manaskāra*).[111] Chính vì lý do này mà 16 hình ảnh nhận thức (*ākāra*) trong bốn chân lý cao thượng - khổ (*duḥkhatā*), v.v. - theo nhận thức trực tiếp của hành giả *yoga* được cho là *prajñā - brajñā* thuần khiết tự do thoát ra.[112] Rõ ràng chúng không đề cập đến hình ảnh hay "khía cạnh" của đối tượng, mà theo nghĩa tích cực của chức năng tinh thần của sự hiểu biết. Những đặc điểm chung này (*sāmānya-lakṣaṇa*) là những nguyên tắc phổ quát của tất cả các pháp được trực giác bởi tuệ giác tâm linh liên quan đến chân lý tuyệt đối,[113] chứ không phải những phổ quát được tâm trí xây dựng một cách trừu tượng như trong trường hợp suy luận tinh thần.

10.8.4. Hình ảnh nhận thức (*ākāra*) là hiểu biết trực quan (*pratyakṣa-jñāna*)

Tuệ giác tâm linh đạt được trong quá trình nhận thức trực tiếp được gọi là tuệ tri pháp (*dharma-jñāna*) nơi nó gắn liền với các giác quan và tuệ tri tiếp theo (*anvaya-jñāna*) nơi nó gắn liền với hai tầng trên. Cả hai đều là tri thức song phương trực tiếp (*pratyakṣa-jñāna*).

Tôn giả Saṃghabhadra nhấn mạnh rằng thuật ngữ tiếp theo *(anvaya)* không ngụ ý rằng những hiểu biết tiếp theo là tùy miên (*anumāna*), vì trong *kinh,* cả hai kiến thức đều được nói như nhau, có khả năng nhìn thấy thực sự khổ (*duḥkha*), v.v.. Hơn nữa, thánh trí (*ārya-jñāna*) - về bản chất không thể suy luận, và không có đối tượng nào liên quan đến thánh đế (*ārya-satya*) có thể được nhận ra bằng kiến thức suy luận. Ông lập luận thêm rằng nếu kiến thức

---

[110] Có bốn *ākāra* cho mỗi chân lý: khổ đế (*duḥkha-satya*) - khổ (*duḥkhatā*), không tính (*śūnyatā*), bất định (*anityatā*), vô ngã (*nairātmya*); v.v.. Xem *AKB*, 343 (xem thêm, *infra,* § 15.2.2.1).

[111] *MVŚ*, 53a. *Cf. AKB*, 108.

[112] *Cf. AKB*, 399: *kāśmīrāṇāṃ tāvat nāmalaḥ ṣoḍaśabhyo 'Nyaākāraḥ nāsty anāsravākāraḥ ṣoḍaśākāra-nirmuktaḥ* | Đối với quan điểm *Vaibhāṣika* rằng *16 akāra* là *prajñā,* xem thêm *AKB*, 401.

[113] *MVŚ*, 399c–400a.

tiếp theo là suy luận thì thậm chí sẽ không có kiến thức pháp lấy tịch diệt (*nirodha*) làm đối tượng, vì tịch diệt (*nirodha*) luôn phi kinh nghiệm (*adṛśya*). Nhưng đó là từ quan điểm của y căn hiện lượng (*indriyāśrita-pratyakṣa,* 依根現量) tức trực quan dựa vào giác quan và trực quan trực tiếp (*anubhava-pratyakṣa*) (xem *phần dưới,* § 10.8.8) rằng các đối tượng của kiến thức tiếp theo được nói là không mang tính kinh nghiệm.

Trong trường hợp đó thậm chí không nên có pháp - kiến thức về tịch diệt (*nirodha*) vì tịch diệt (*nirodha*) không thể tồn tại một đối tượng cho hai trực quan (*pratyakṣa*) *này.* Tuy nhiên, từ quan điểm của trực quan bồ-đề (*buddhi-pratyakṣa)* (xem *phần dưới,* § 10.8.8), không đúng khi cho rằng các đối tượng của kiến thức tiếp theo là kiến thức suy luận. "Do đó, mọi quyết định về sự vật thực sự như chúng là (實義決擇, thật nghĩa quyết trạch; **tattvārtha-viniścaya*), được thực hiện đúng cách (如理所引, như lý sở dẫn; **yogavihita*), đều là hiểu biết trực quan (*pratyakṣa-jñāna)*."[114]

10.8.5. Học thuyết Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) về nhận thức giác quan là Học thuyết tuệ tri vô tướng (*Nirākāra-jñānavāda*)

Theo đó, từ quan điểm Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*), nhận thức giác quan chắc chắn không hình ảnh nhận thức *(ākāra).* Cũng chính vì lý do này mà *MVŚ* nói rằng trí tuệ kết hợp với năm loại thức giác quan không phải là kiến (*dṛṣṭi)* mặc dù nó cũng là một trí (*jñāna*):

(1) Nó không có hình thức hoạt động (*ākāra*) sắc bén (*tīkṣṇa, paṭu*) và không thể thâm nhập sâu vào đối tượng nhận thức;

---

[114] *Ny,* 735c. Tôn giả Saṃghabhadra lập luận chống lại quan điểm của một bậc thầy nhất định rằng loại hình *(anvaya,* 類) ở đây có nghĩa là so sánh (比類): sự so sánh những sự kiện không được nhận thức trực tiếp với những sự kiện được nhận thức trực tiếp. Nó nhận được tên *anvayajñāna* vì nó được gộp vào dưới dạng suy luận (*anumāna*).

Vy, 542, giải thích *tad-anvaya* là *tad-dhetuka* - lấy pháp *jñāna* làm nguyên nhân - do đó không đồng tình với quan điểm *Vaibhāṣika.*

SatŚ, 245, cũng bác bỏ định nghĩa Nhất thiết hữu bộ ở trên và tuyên bố tuân thủ kinh khi đưa ra quan điểm tương tự như sau: "Tuệ tri về pháp hiện tại được gọi là *dharma-jñāna.* Như kinh có nói, đức Phật bảo A-nan: 'Đối với các pháp này, hãy thấy như vậy, biết như vậy, thâm nhập như vậy. Biết quá khứ và vị lai [pháp] cũng như vậy. Tuệ của các pháp còn lại - tức là quá khứ - tương lai - được gọi là hậu đắc trí (*anvaya-jñāna*) … Tuệ tri pháp (*Dharmajñāna*) là hiện trí (*pratyakṣa-jñāna,* 現智). Đi theo tuệ tri pháp (*dharma-jñāna*) này người ta cân nhắc và suy luận một cách có ý thức - điều này được gọi là hậu đắc trí (*anvaya-jñāna*)."

(2) Nó không thể phân biệt đối xử;

(3) Nó chỉ có thể có biệt tướng (*svalakṣaṇa*) chứ không phải cộng tướng (*sāmānya-lakṣaṇa*) làm đối tượng tri giác của nó;

(4) Nó chỉ có các đối tượng hiện tại, trong khi cái nhìn có thể có các pháp của tất cả ba thời kỳ, cũng như các pháp vô vi, là đối tượng;

(5) Một cái thấy có thể nắm bắt được đối tượng nhiều lần, nhưng trí tuệ này chỉ có thể nắm bắt được một đối tượng trong một khoảnh khắc;

(6) Không giống như một cái nhìn, nó không thể nhận thức và kiểm tra một đối tượng nhận thức.[115]

Các giải thích này về cơ bản là sự mô tả chính xác về nhận thức trực tiếp của giác quan theo Nhất thiết hữu bộ. Chúng ta có thể lưu ý ở đây một lần nữa khái niệm rõ ràng rằng khi hiểu biết (*prajñā*) vận hành, thì hình ảnh nhận thức (*ākāra)* không biểu thị "hình ảnh/ biểu tượng chính xác" của đối tượng nhận thức (*ālambana*).

Do đó, kết luận là, đối với nhận thức giác quan, truyền thống Huyền Trang không hoàn toàn hợp lý khi gộp lý thuyết Nhất thiết hữu bộ *vào trường phái Sa-ākāra-jñānavāda.* Nói một cách chính xác thì đó là Học thuyết tuệ tri vô tướng (*Nirākāra-jñānavāda*).

10.8.6. Hai khía cạnh của khái niệm "hình ảnh nhận thức" (*ākāra*) theo Phổ Quảng

Tuy nhiên, Phổ Quảng nói đến hai khía cạnh của khái niệm "hình ảnh nhận thức" (*ākāra)*: Theo ông, khái niệm này bao hàm cả một "hoạt động hiểu biết" (行解, hành giải) và một hình ảnh tượng trưng (影像, ảnh tượng; ābhāsa, *pratibimba*):

> "Hoạt động hiểu biết" đề cập đến sự khác biệt trong hoạt động hiểu biết của tâm (*citta*) tâm sở (*caitta*) - khi chúng nắm bắt [tương ứng] các đặc tính chung và đặc thù gắn liền với một đối tượng. Nó đề cập đến sự khác biệt trong hoạt động của tâm (*citta*) và của tâm sở (*caitta*). Hoạt động hiểu biết này có

[115] *MVŚ*, 490c.

thể tạo ra sự hiểu biết đúng hoặc sai về đối tượng… "hình ảnh nhận thức" (*ākāra*) đề cập đến thực tế là tâm (*citta*) và tâm sở (*caitta*) có bản chất trong sáng; ngay khi họ tiếp xúc với một đối tượng, một hình ảnh xuất hiện [trong họ] một cách tự nhiên mà không cần bất kỳ ứng dụng tinh thần nào - chỉ như những hình ảnh xuất hiện trong một tấm gương trong suốt… Nếu một người sử dụng thuật ngữ "hoạt động bao quát" thì chỉ sự khác biệt trong các hoạt động của tâm (*citta*), v.v., mới được đề cập đến. Nếu người ta sử dụng thuật ngữ hình ảnh nhận thức (*ākāra*), nó đề cập đến hai loại [*ākāra*]: (1) hình ảnh nhận thức (*ākāra*) theo nghĩa một hình ảnh, (2) hình ảnh nhận thức (*ākāra*) theo nghĩa hoạt động nhận thức…

Câu hỏi: Liên quan đến cái nào trong hai cái - phương thức hiểu biết hay *ākāra* [hình ảnh giác quan] - người ta nói rằng [Tâm (*citta*) tâm sở (*caitta*)] có cùng hình ảnh nhận thức (*sākāra*)?[116]

Giải thích: Liên quan đến hình ảnh nhận thức (*ākāra*) thì chúng được cho là có cùng một hình ảnh nhận thức (*ākāra*). Tâm (*citta*) và tâm sở (*caitta*) - có bản chất rõ ràng; ngay khi họ tiếp xúc với một đối tượng nào đó, hình dạng của nó xuất hiện một cách tự nhiên. Vì họ có hình dạng này như nhau nên họ được cho là "có cùng một hình ảnh nhận thức (*ākāra*)". Vì vậy, *Luận Nhập A-tỳ-đạt-ma* (*Abhidharmāvatāra*), trong tập thứ hai, có nói:

Chỉ là thị giác, v.v., được tạo ra bằng mắt, v.v., như là sự hỗ trợ của chúng, biểu hiện bằng hình ảnh của đối tượng (義影像; **arthasya pratinidhi,* **arthābhāsā*), cái hữu hình, v.v., và [do đó] hiểu được các đối tượng tương ứng của chúng.[117]

Theo đó, chỉ từ quan điểm của hình ảnh nhận thức (*ākāra*)

---

[116] *Vaibhāṣika* cho rằng tâm (*citta*) và tâm sở (*caitta*) nhất thiết phải cùng phát sinh. Chúng được cho là dính liền (*saṃprayukta*).

[117] *T*28, no. 1554, 987c. Phiên bản tiếng Tây Tạng của *Abhidharmāvatāra: shes pa bzhin du don gyi tshul gyi gnas lta bu'i rnam par rang gi don khong du chud par byed pa* | - "Giống như *jñāna* gây ra sự hiểu biết về *svārtha* (*svārthapratyāyana*) dưới hình thức đại diện cho *artha." Cf. ADV*, 109: *jñānavat* | *tadyathā jñānaṃ cakṣurādīn hetūnapekṣyārthaṃ vibhāvayati* |; Ngoài ra, 111: *jñānavat* | *tadyathā jñānaṃ cakṣurādīn hetūnapekṣyārthaṃ vibhāvayati* |

[như hình ảnh của đối tượng] thì chúng mới được cho là có cùng một hình ảnh nhận thức (*ākāra*)…

Câu hỏi: Từ quan điểm của cả hai - hoạt động hiểu biết hay hình ảnh nhận thức (*ākāra*) [theo nghĩa hình ảnh] - người nhận thức được gọi là gì?

Giải thích: Từ quan điểm của cái sau, không phải cái trước: Khi tâm (*citta*), v.v., đối diện với đối tượng, một hình ảnh xuất hiện; theo nghĩa này [tâm (*citta*), v.v.] được gọi là chủ thể nhận thức và đối tượng được nhận thức. Điều này là do khi tâm (*citta*) nhận biết một đối tượng, chúng không giống như ngọn lửa tỏa ra tia sáng của nó để chạm tới một đối tượng hay giống như một cặp càng kìm đang nắm lấy một đối tượng.[118] Chính từ góc độ biểu hiện của hình ảnh mà người nhận thức và cái được nhận thức được gọi như vậy.[119]

Sự giải thích của Phổ Quảng ở trên cho thấy rằng truyền thống của Huyền Trang mô tả Nhất thiết hữu bộ thuyết hình ảnh đối tượng (*sākāra*) bởi vì (i) các tâm (*citta*), tâm sở (*caitta*) dính liền được cho là có cùng một hình ảnh nhận thức (*ākāra*) mà Phổ Quảng hiểu theo nghĩa hình ảnh của đối tượng; và (ii) trường phái nói về ý thức giác quan khởi lên với hình ảnh của đối tượng. Nhưng, như chúng tôi đã quan sát, không giống như Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*), Nhất thiết hữu bộ nhất quán đánh đồng hình ảnh nhận thức (*ākāra*) với hiểu biết (*prajñā*), do đó chỉ có cách giải thích hình ảnh nhận thức (*ākāra*) của Phổ Quảng là "hoạt động hiểu biết" mới có thể được chấp nhận, mặc dù cùng lúc đó, sự trình bày của ông về lý thuyết Nhất thiết hữu bộ ở đây về cơ bản là đúng. Hơn nữa, nó phải cần lưu ý rằng đoạn văn *Luận Nhập A-tỳ-đạt-ma* (*Abhidharmāvatāra*) của Trung Quốc được ông trích dẫn sử dụng từ "hình ảnh" (影像, ảnh tượng) có nghĩa rõ ràng là một hình ảnh, chứ không phải "phương thức hoạt động" (行相, hành tướng) vốn là cách diễn đạt thông thường của Huyền Trang cho hình ảnh nhận thức (*ākāra*).

[118] Phổ Quảng dường như đã lấy hai ví dụ này để minh họa rằng ý thức chỉ đơn giản phát sinh với hình ảnh của đối tượng nhận thức từ *Siddhi* (C) - *cf. Siddhi* (C), 93c; *T*43 (Sớ giải của KueiJi về *Siddhi* (C)), 493c–494a.

[119] *T.* 41, 26b–c.

Trong ví dụ tương ứng được đưa ra trong *ADV* (109), từ được sử dụng là đại diện (*pratinidhi*) thay vì hình ảnh nhận thức (*ākāra*). Bởi vì cả hai văn bản đều được viết bởi các bậc thầy Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika)* chính thống, nên có vẻ đủ an toàn để phỏng đoán lý thuyết nhận thức luận Nhất thiết hữu bộ, hình ảnh phát sinh trong ý thức giác quan không phải là một hình ảnh nhận thức (*ākāra*) - sự tạo dựng tinh thần bởi hiểu biết (*prajñā*) - nhưng hình ảnh về cơ bản thuộc về đối tượng, không phải tâm trí. Và như Phổ Quảng đã nói, nó nảy sinh một cách tự phát giống như sự phản chiếu trong gương: Sự phản chiếu không thuộc về tấm gương mà luôn luôn rõ ràng về bản chất.

Cuộc thảo luận của Phổ Quảng về ý nghĩa của hình ảnh đối tượng (*sākāra*) ở trên đề cập đến nguyên lý của Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) rằng các tâm (*citta*), tâm sở (*caitta*) dính liền đều là hình ảnh đối tượng (*sākāra*) - có cùng một hình ảnh nhận thức (*ākāra*) (xem ở trên). Trong một bối cảnh khác, tất cả các pháp *tinh thần* cũng được mô tả là hình ảnh đối tượng (*sākāra*), "với một hình ảnh nhận thức (*ākāra*)". Nhưng ý nghĩa của thuật ngữ này trong bối cảnh này đang gây tranh cãi.

10.8.7. Khái niệm hình ảnh đối tượng (sākāra) là một thuộc tính của tâm (*citta*) và tâm sở (*caitta*)

Tôn giả Vasubandhu đặt ra câu hỏi trong *AKB* rằng kể từ tâm sở (*caitta)* bản thân hiểu biết (*prajñā*) là hình ảnh nhận thức (*ākāra*), hình ảnh đối tượng (*sākāra*) trong ngữ cảnh này sẽ ám chỉ rằng hiểu biết (*prajñā*), với tư cách là pháp *tinh thần,* được kết hợp với một *prajñā* khác, điều này đi ngược lại nguyên lý các nhà *A-tỳ-đạt-ma (Ābhidharmika).*[120] Ông đề xuất tránh sự mâu thuẫn rõ ràng này bằng cách định nghĩa *ākāra* là "chế độ nắm bắt đối tượng (*ālambana-grahaṇa-prakāra*) của tất cả tâm (*citta*), tâm sở (*caitta*)".[121] Theo cách này, hiểu biết (*prajñā*) cũng đóng vai là một tâm sở (*caitta*) có thể được xem là "với một hình ảnh nhận thức (*ākāra*)".

Tôn giả Yaśomitra khẳng định rằng đây là định nghĩa của Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*). Tuy nhiên, nếu giác quan phức hợp có

[120] *Cf. MVŚ*,79c.

[121] *Cf. AKB*, 401: *prajñākāra***ḥ** |*evaṃ tarhi prajñā sākārā na bhaviṣyati | prajñāntarāsaṃ [pra] yogaāt | evaṃ tu yuktaṃ syāt | sarveṣāṃ citta-caittānām ālambana-grahaṇa-prakāra iti |*

nghĩa là "phương thức hiểu biết" trong quá trình nhận thức chứ không phải là một hình ảnh thì về cơ bản nó là Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) hơn là Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*). Hơn nữa, đáng chú ý là Thế Thân không phản đối tuyên bố *MVŚ* rằng hình ảnh nhận thức (*ākāra*) là hiểu biết (*prajñā*) và, trên thực tế, tiến tới kết luận với cùng một cách phân loại ba loại pháp - (hình ảnh nhận thức (*ākāra*), nhận thức bằng sắc (*ākārayati*), cái được nhận thức bằng sắc (*ākāryate*)) mà chúng ta đã thấy trong *MVŚ* đoạn văn được trích dẫn ở trên. Tuy nhiên, điều này không có nghĩa là định nghĩa của Tôn giả Vasubandhu về hình ảnh nhận thức (*ākāra*) giống hệt với định nghĩa của Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*). Chính vì lý do này mà Tôn giả Saṃghabhadra phản đối, yêu cầu từ Tôn giả Vasubandhu hài hước phát biểu theo định nghĩa của ông:

> Ở đây, Kinh điển liên kết với một trường phái khác và khẳng định như sau: "Cái được gọi là hình ảnh nhận thức (*ākāra*) là phương thức nắm bắt đối tượng của tâm (*citta*), tâm sở (*caitta*)". Điều này không nhất thiết phải phù hợp với logic. Cần phải xem xét "chế độ nắm bắt đối tượng" nghĩa là gì:
>
> Nếu nó đề cập đến các dạng/ loại hình dạng khác nhau của đối tượng thì quan niệm rằng tất cả [tâm (*citta*), tâm sở (*caitta*)] có thể mang hình tướng (能像, năng tượng) [của đối tượng] không thể được thiết lập hoàn toàn, vì đối tượng có nhiều hình dạng khác nhau, khéo léo, thường hằng, v.v. Hay đúng hơn, sắc pháp (*rūpa dharma)* được xếp vào hình ảnh nhận thức (*ākāra*), vì sắc pháp (*rūpadharma)* cũng có thể mang hình ảnh của các hình dạng khác.
>
> Nếu nó đề cập đến khả năng nắm bắt đặc tính cụ thể của đối tượng thì hình ảnh nhận thức (*ākāra*) không thể có được năm thức [giác quan], vì chúng không có khả năng nắm bắt đặc điểm cụ thể của đối tượng - vì chỉ có ý thức phân biệt (*sa - vikalpaka*) mới có khả năng nắm bắt đặc điểm cụ thể của đối tượng [trong hình thức]: "nó có màu xanh lam, không phải màu xanh lá cây", v.v.. Tuy nhiên, đây không phải là điều được thừa nhận [theo định nghĩa của ông]. Do đó [định nghĩa của ông] không hợp lệ về mặt logic.[122]

[122] *Ny,* 741b.

Phản đối của Tôn giả Saṃghabhadra xác nhận phỏng đoán của chúng tôi ở trên rằng, đối với Nhất thiết hữu bộ, hình ảnh nhận thức (*ākāra*) không có nghĩa là hình ảnh cụ thể của đối tượng. Nó đề cập đến sự vận hành của trí tuệ ở giai đoạn ý thức và không áp dụng được trong trường hợp nhận thức giác quan. Sau khi chỉ trích định nghĩa của Tôn giả Vasubandhu, Tôn giả Saṃghabhadra sau đó tiếp tục khẳng định rằng lời giải thích của Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) là đúng:

1. Bát-nhã hoạt động có tính thẩm tra đối với đối tượng được gọi là *ākāra.*
2. Tất cả tâm (*citta*), tâm sở (*caitta*), kể cả hiểu biết (*prajñā*), được cho là "những cái nhận thức được hình tướng", đồng nghĩa với "những cái nắm bắt đối tượng" - hiểu biết (*prajñā*) khảo sát đối tượng, cảm giác (*vedanā*) cảm nhận nó, tri giác (*saṃjñā*) nắm bắt hình tướng của nó, thức (*vijñāna*) trở nên ý thức về nó, v.v..[123]
3. Tất cả các pháp, thực hay không thực, đều được nói như nhau là "những pháp được nhận thức bằng một hình tướng".

Nói cách khác, sự giải thích này dẫn đến sự phân loại ba lần tương tự như được đưa ra trong *MVŚ* mà Tôn giả Saṃghabhadra, thực ra, nói ra một cách rõ ràng trong kết luận.[124]

10.8.8. Nhận thức trực tiếp của Du-già tông về cộng tướng (*sāmānya-lakṣaṇa*) như một dạng của kiến thức về hình ảnh đối tượng (*sākāra-jñāna*)

Nhưng mặc dù học thuyết Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika*) về nhận thức giác quan có thể được xem là hợp pháp như một dạng Học thuyết tuệ tri vô tướng (*Nirākāra-jñānavāda*), chúng ta đã thấy ở trên rằng trực quan (*pratyakṣa*) của hành giả Du-già được cho là

[123] Tôn giả Saṃghabhadra dường như thừa nhận rằng *sākāra* trong bối cảnh này cần được giải thích để tránh những khó khăn được chỉ ra bởi Tôn giả Vasubandhu và đề xuất một vài trong số đó (*Ny,* 741a–b). Ngoài điều ông đưa ra trong phần kết luận ở đây, một điều khác được đưa ra trước đó là các tâm (*citta*) tâm sở (*caitta*) đều được cho là *sākāra* bởi vì chúng - tức là, đồng thời - với *ākāra* (= *prajñā*) hoạt động trên đối tượng. Điều này được so sánh với thuật ngữ *sāsrava*: Một đối tượng ngang bằng với *āsrava* được cho là "với *āsrava*" theo nghĩa là nó yêu cầu cùng một tác nhân đối nghịch (*pratipakṣa*) như chính *āsrava*.

[124] *Cùng trang sách đã dẫn.*

có khả năng nhận thức cộng tướng *(sāmānya-lakṣaṇa)*. Quan điểm này cũng có thể thấy rõ từ ba loại trực quan (*pratyakṣa)* được Tôn giả Saṃghabhadra liệt kê:

1. Trực quan phụ thuộc vào căn (依根現量, y căn hiện lượng; *indriyāśrita-pratyakṣa*);
2. Trực quan kinh nghiệm (領納現量, lĩnh nạp hiện lượng; *anubhava-pratyakṣa*);
3. Trực quan sáng suốt (覺了現量, giác liễu hiện lượng; **buddhi-pratyakṣa*).

Trực quan phụ thuộc vào căn (*indriyāśrita-pratyakṣa*) ám chỉ sự chấp thủ trực tiếp (*pratyakṣaṃ √grah?*), được hỗ trợ bởi năm căn, của năm loại đối tượng bên ngoài, *rūpa,* v.v.. Trực quan kinh nghiệm (*anubhava-pratyakṣa*) ám chỉ sự đi vào hiện tại của tâm (*citta*), tâm sở (*caitta*), cảm giác (*vedanā)*, tri giác (*saṃjñā),* v.v..[125] Trực quan sáng suốt (*buddhi-pratyakṣa*) ám chỉ sự chứng ngộ trực tiếp (*sākṣāt-√kṛ*) về đặc tính cụ thể hoặc đặc tính chung (*svasāmānya-lakṣaṇa*) - tùy theo trường hợp có thể - của pháp.

Từ đó, rõ ràng rằng chính nhãn thức chứ không phải chỉ nhìn bằng mắt mới là trực quan phụ thuộc vào căn *(indriya-pratyakṣa)*.

Trực quan kinh nghiệm (*anubhava-pratyakṣa*) được liên kết một cách nội tại với loại đầu tiên vì các tâm sở này trở nên hiện diện vào thời điểm đầu tiên của quá trình nhận thức cùng với thị giác, cảm giác và phân loại (mặc dù yếu), v.v., trên cùng một đối tượng đang được thị giác nắm bắt một cách tổng quát.

Trực quan sáng suốt (*buddhi-pratyakṣa*) là tâm thức theo sau ngay từ khoảnh khắc đầu tiên. Nó vẫn có thể được xem là một loại nhận thức trực tiếp vì nó là một nhận thức sống động rõ ràng được trực tiếp gây ra bởi nhận thức giác quan ngay trước đó.[126] Sự phát biểu của Tôn giả Saṃghabhadra rằng trực quan sáng suốt (*buddhi-pratyakṣa*) là sự chứng ngộ trực tiếp của biệt tướng (*svalakṣaṇa)* hoặc cộng tướng *(sāmānya-lakṣaṇa),* tùy từng trường hợp, có thể được hiểu như sau: Chừng nào sự đóng góp từ tâm (*citta*) sinh khởi

[125] *T.* 29, 736a.

[126] *Cf.* Giải thích của Phổ Quảng trong 41, 135b.

vẫn còn yếu thì nó cũng vậy, giống như ý thức trước đó, chỉ có thể nắm bắt được đối tượng đơn thuần, ví dụ như màu xanh lam; do đó nó là sự bám chấp vào biệt tướng (*svalakṣaṇa*).

Nhưng khi sự đóng góp đủ mạnh và nó có thể hiểu được, sử dụng tên, "màu xanh lam", v.v. thì nó hiểu được phổ quát - ví dụ, cộng tướng *(sāmānya-lakṣaṇa)* (xem § 9.7). Vậy thì đây không phải là trường hợp của trực quan (*pratyakṣa)*. Cách thức hoạt động (*ākāra = prajñā*) hoạt động vào lúc này có thể sai lầm. Tuy nhiên, trong trường hợp chứng ngộ tâm linh – "trí tuệ trực quan" (證智, chứng trí; *pratyakṣa-buddhi, *pratyakṣa-jñāna, adhigama-jñāna*) - người hành thiền nắm bắt một cách trực tiếp, thực sự như chúng là những đặc tính phổ quát của tất cả các pháp. Các phương thức hoạt động trong trường hợp này không khác chút nào so với bản chất thực sự của pháp đang được khảo sát.

Đây là trường hợp thấy trực tiếp hay nhận thức trực tiếp tuyệt hảo (真現量, chân hiện lượng; **bhūta-pratyakṣa, *tattva-pratyakṣa*)[127] - không có bất kỳ khái niệm hóa nào, mặc dù có liên quan đến cộng tướng *(sāmānya-lakṣaṇa)*. Vì lý do này, Nhất thiết hữu bộ xác định 16 hình ảnh nhận thức (*akāra)* liên quan đến bốn chân lý cao quý với trí tuệ (*prajñā)* - hoạt động như sự thấu hiểu tâm linh. *MVŚ* khẳng định rằng "ngoài 16 hình ảnh nhận thức (*akāra)*, không có hiểu biết (*prajñā)* tự do nào khác". "*Prajñā* - không được gộp vào trong 16 hình ảnh nhận thức (*akāra)* - chủ yếu phân biệt biệt tướng (*svalakṣaṇa*); bát-nhã được gộp vào trong 16 hình ảnh nhận thức (*akāra),* chỉ phân biệt cộng tướng *(sāmānya-lakṣaṇa)."*[128]

Tôn giả Saṃghabhadra lập luận rằng nhân quả đồng thời (*sahabhū*) có được từ nhận thức giác quan; giác quan và đối tượng là nguyên nhân và ý thức giác quan là kết quả khởi lên trong cùng một khoảnh khắc đầu tiên. Hơn nữa, cảm giác (*vedanā),* lực công cụ cho kinh nghiệm tương ứng (*anubhava*),[129] phải "kết hợp với"

[127] Tôn giả Saṃghabhadra (*Ny,* 684a) nói sự hiểu biết phát sinh trong *satyābhisamaya* như "chân hiện lượng chứng trí" (真現量證智).

[128] *MVŚ*, 217a.

[129] *Cf. AKB*, 229: Một người tạo ra cảm giác hiện tại được nói là để trải nghiệm - *saṃmukhīkurvaṃs tu tāṃ vedayata ity ucyate* |

thức - không chỉ đòi hỏi tính đồng thời, mà cả hai đều có cùng một đối tượng, v.v.[130] Trên thực tế, ý thức giác quan nhất thiết phải có đối tượng nhận thức hiện tại, nếu không người ta sẽ không thể có được trải nghiệm trực quan (*pratyakṣa)*. Vì đối với những gì được cảm nhận cá nhân, một người trải nghiệm nó và nhận ra nó vào những thời điểm khác nhau. Điều đó, trực quan kinh nghiệm (*anubhava-pratyakṣa)* và trực quan tuệ tri (*buddhi-pratyakṣa)* không đồng thời. Sự phân biệt xảy ra ở trạng thái hồi tưởng, lấy trải nghiệm - cảm giác (*vedanā)* - điều đó vừa chấm dứt đối tượng. Theo đó, "cảm giác - thú vị, v.v. - trước tiên phải được trải nghiệm bởi trực quan kinh nghiệm (*anubhava-pratyakṣa*) trước khi sự phân biệt trực quan (*pratyakṣa)*có thể phát sinh với nó là đối tượng nhận thức của nó. Tương tự như vậy, một đối tượng bên ngoài trước tiên phải được trải nghiệm bởi trực quan liên hệ giác quan (*indriyāśrita-pratyakṣa*) trước khi sự phân biệt trực quan (*pratyakṣa)* có thể nảy sinh với nó là đối tượng nhận thức, nhờ vào lực đẩy của hiện tại."[131] Điều này mâu thuẫn với quan điểm nhất thiết hữu rằng các các tâm (*citta*) và tâm sở (*caitta*) - không thể phân biệt được chính mình hay những gì dính liền hoặc cùng tồn tại với chúng. (Xem ở trên, § 10.4). Tôn giả Saṃghabhadra lập luận rằng vì *Kinh lượng bộ* (*Sautrāntika*) duy trì rằng lý do nhân quả là liên tiếp, một đối tượng bên ngoài trong khoảnh khắc trước đó chưa được trải nghiệm trực tiếp (*pratyakṣam*), nên không thể có khả năng về sự nhận thức tiếp theo đó là tính chất mềm mại của trực quan (*pratyakṣa*)[132] - có sức mạnh sống động và tức thì.

Mặt khác, các nhà Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) lập luận rằng không phải chỉ là sự hồi tưởng mà đúng hơn là tính đồng thời của trải nghiệm (*anubhava*) và sự sáng suốt (*buddhi*) phải được thừa nhận để giải thích cho trải nghiệm đó.[133] Nghĩa là, trừ khi một người tự nhận thức được những gì mình đang nhận thức hoặc đang biết - tức là, trừ khi những gì được hiểu là nhận thức phản xạ (*sva-saṃvedana)*

[130] Hai sự kết hợp thỏa mãn năm yếu tố bình đẳng (*samatā*): *āśraya, ālambana, ākāra, kāla, dravya* (xem *AKB*, 62). Tất nhiên, trong trường hợp nhận thức giác quan này, *akāra* không hoạt động nổi bật.

[131] *Ny,* 374c.

[132] *Ny,* 374c–375a.

[133] *Ny,* 374c.

(/ *sva-saṃvitti*)[134] trong các văn bản Phật giáo sau này là một sự kiện - người ta không thể trong khoảnh khắc tiếp theo nhớ lại như một trực quan (*pratyakṣa*) sự hiểu biết theo cách: "Tôi đã trải qua niềm vui hoặc nỗi đau như vậy."[135] *Phật địa kinh luận* (*Buddhabhūmi-sūtra-śāstra,* 佛地經論) nhấn mạnh quan điểm giáo lý này bằng cách trích dẫn Trần-na (*Dignāga*) như sau:

> *Pramāṇasamuccaya* viết rằng: "Trực quan (*pratyakṣa*) được gọi như vậy bởi vì tất cả các tâm (*citta*), tâm sở (*caitta*) *đều* tự nhận thức. Nếu không phải như vậy, người ta sẽ không nhớ [rằng người ta đã nhận thức trực tiếp]; chỉ như một [sẽ không nhớ lại] điều mà người ta chưa thấy."[136]

10.8.9. Tóm tắt

Mặc dù vậy, lý thuyết về quan hệ nhân quả đồng thời của nó, trường phái Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) cũng cho rằng nhận thức giác quan như một trải nghiệm trực quan (*pratyakṣa)* chỉ được hoàn thành đầy đủ trong khoảnh khắc thứ hai của sự hồi tưởng. Lý do là đối tượng bên ngoài trước hết phải được trải nghiệm bởi trực quan liên hệ giác quan (*indriyāśrita-pratyakṣa*) trước khi có tỉnh thức (*buddhi*) - tức là trực quan tri tuệ (*buddhi-pratyakṣa*) - có trực quan (*pratyakṣa*) đó làm đối tượng nhận thức (*ālambana*) của nó mới có thể phát sinh.

Cả phái Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika*) và Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) đều tìm cách giải thích cảm giác sống động và tức thời nhất thiết phải có trong một trải nghiệm trực quan (*pratyakṣa*), mặc dù thông qua một cơ chế hơi khác nhau: Trước đây dựa vào nguyên tắc nhân quả đồng thời trong hành động nhận thức và vào sự đồng hiện của ý thức cảm giác với cảm giác (*vedanā*) và các tâm, tâm sở phổ quát khác. Người sau, trong khi bác bỏ quan hệ nhân quả đồng thời, vẫn cho rằng trong hành động trực quan (*pratyakṣa),* trải nghiệm (*anubhāva*) và nhận thức rõ ràng (*buddhi*) nhất thiết phải diễn ra đồng thời - hành động nhận thức về bản chất là tự nhận thức.

---

[134] *Candrakīrti* phê phán học thuyết Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*). Xem La Vallée Poussin (ed.), *Madhyamakāvatāra* 167 f.

[135] *Ny,* 574c.

[136] *T.*26, *Ny*. 1530, 303a26–27.

Trường phái Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*), trong nhiều văn bản khác nhau, luôn đánh đồng hình ảnh nhận thức (*ākāra*) với hiểu biết (*prajñā*), cả hai đều được định nghĩa là hoạt động khảo cứu liên quan đến đối tượng nhận thức. [Tuy nhiên, cảm giác của hình ảnh nhận thức (*ākāra*) như một thuộc tính của các tâm (*citta*) và tâm sở (*caitta*) được đối xử là khác nhau]. Điều này trái ngược với Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) và Du-già tông (*Yogācāra*) đối với ai, hình ảnh nhận thức bao hàm cả một hình ảnh/ sự biểu dạt của một tâm thức hiểu biết nảy sinh trong tâm trí – với sự khác biệt là Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) sẽ coi nó như là một đối tượng tương ứng với một hiện tượng tồn tại bên ngoài. Ở điểm này, do đó, thật không thích hợp để mô tả lý thuyết nhất trí về nhận thức giác quan - nói là không phân biệt đối xử vì sự hoạt động yếu kém của hiểu biết (*prajñā*) trong đó - là học thuyết kiến thức phải có hình ảnh về đối tượng (*sākāra-jñānavāda).*

Mặt khác, chúng ta phải lưu ý rằng trực quan (*pratyakṣa)* của hành giả *yoga* được cho là có khả năng nhận biết cộng tướng *(sāmānya-lakṣaṇa).* Quan điểm này cũng có thể thấy rõ qua lời giải thích về trực quan tuệ tri (*buddhi-pratyakṣa*). Đây là trường hợp của chứng ngộ trực tiếp chân lý (*satyābhisamaya),* trong đó các hình ảnh nhận thức (*ākāra*) không có dòng chảy ra ngoài được hành giả nhận thức không phải là sự hiểu biết mang tính khái niệm. Chúng tương ứng thực sự và chính xác với cộng tướng *(sāmānya-lakṣaṇa)* như những nguyên tắc phổ quát liên quan đến chân lý tuyệt đối (*paramārtha*).

Do đó, nhận thức này cũng là một trải nghiệm trực quan (*pratyakṣa*); thực tế là trực quan (*pratyakṣa*) xuất sắc nhất - và nhiều như nó liên quan đến hình ảnh nhận thức (*ākāra*), có thể mô tả như một dạng của trí tuệ Thanh văn (*sākāra-jñāna*). Hiểu biết (*prajñā*) ở giai đoạn này thực sự là không phân biệt/ không áp đặt, mặc dù không theo nghĩa các nhà Duy thức (*vijñānavādin*) về việc vượt qua sự phân đôi "chủ thể - đối tượng". Sự thực hành Nhất thiết hữu bộ này có khả năng nhận thức thực tại thông qua sức mạnh của hình ảnh nhận thức (*ākāra*) - đã ảnh hưởng đến những thành viên đó trong số các hành giả Du-già tông (*Yogācāra*) ngày sau, những người ủng hộ quan điểm này rằng ngay cả đối với những người đã

có được cái tuệ tri sâu sắc không phân biệt đối xử (*nirvikalpaka-jñāna*) cũng vậy, kiến thức là *sākāra.*[137]

***

[137] Phần thảo luận về ý nghĩa nhất thiết của *akāra* và nhận thức trực tiếp được trích từ bài viết của tôi, "*Ākāra* và nhận thức trực tiếp: Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika)* đối chiếu Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*)", trong MORI, Sodo, ed., *Bukkyō Kenkyū* (Hamamatsu, 2007), tập XXXV, 1 ff.

Chương 11

TÂM BẤT TƯƠNG ƯNG HÀNH

(*citta-viprayukta-saṃskāra*)

Phạm trù duyên - Tách rời khỏi suy nghĩ

11.1. SỰ PHÁT TRIỂN HỌC THUYẾT CỦA THỂ LOẠI

So với trường phái Nhất thiết hữu bộ *(Sarvāstivāda)* và các trường phái phía bắc khác, sự phát triển giáo lý trong các văn bản *A-tỳ-đạt-ma* (*Abhidhamma*) bằng tiếng Pali cổ xưa hơn và, theo một cách nào đó, trung thành hơn với các giáo lý của kinh điển. Như vậy, đối với các pháp *hữu vi,* các nhà *A-tỳ-đạt-ma* của Trưởng lão bộ (*Theravādin Ābhidhammika*) không đi xa hơn thuyết nhị nguyên về tâm và vật chất. Mặt khác, các văn bản *A-tỳ-đạt-ma* của phương Bắc đã có bước phát triển rõ rệt, xây dựng các phạm trù giáo lý mới không thể truy nguyên được lời dạy của đức Phật. Một tiến bộ quan trọng như vậy là phạm trù được gọi là tâm bất tương ưng hành (*citta-viprayukta-saṃskāra)* - "các điều kiện (sức mạnh) tách rời khỏi suy nghĩ". Trong một trường hợp ít nhất, chúng có thể được coi là quy luật tự nhiên. Trong hình thức được trình bày đầy đủ về mặt học thuyết, chúng là những thực thể có thật, không có bản chất tinh thần hay vật chất, nhưng có thể hoạt động trên cả hai lĩnh vực. Hơn nữa, mặc dù bản thân chúng bị điều kiện hóa, hai trong số chúng - đạt được và không đạt được - có thể vận hành ngay cả các pháp vô điều kiện.

Thể loại này dường như đã phát triển trong quá trình phân tích các nhà *A-tỳ-đạt-ma* (*Ābhidharmika*) về biệt tướng (*svalakṣaṇa*) của pháp. Phương pháp gộp/ bao hàm (*supra,* § 4) được áp dụng cho tất cả các pháp liên quan đến cặp phân loại - "tâm tương ưng (*citta-*

saṃprayukta)" và "tâm không tương ưng (*cittasaṃprayukta*)": các pháp gắn liền với tâm và những pháp không gắn liền với tâm. Đã có trong **Śāriputrābhidharma* - một trong những văn bản cổ nhất của văn bản *A-tỳ-đạt-ma (Abhidharma)* ở miền bắc, được biết là đã được một trường phái thuộc trường phái Trưởng lão bộ (*Sthaviravāda*) dựa vào - sự phân biệt đã được thực hiện giữa hai loại pháp này - được cho là cấu thành nên pháp xứ (*dharmāyatana*):

> Pháp xứ (*dharmāyatana*) được chia thành hai phần - [các pháp] hoặc dính liền với tâm hoặc tách rời khỏi tâm (*citta-viprayukta,* tâm bất tương ưng).
>
> [Phần] pháp xứ tiếp hợp với tư tưởng là gì? Những phần liên quan đến pháp xứ là các tâm sở tưởng - cảm giác, tri giác, v.v., cho đến phiền não (*kleśa*).
>
> Đâu là [phần của] pháp xứ (*dharmāyatana*) không dính liền với tư tưởng? Những phần thuộc về pháp xứ mà không phải là các tâm sở tưởng - sản sinh (*jāti*), v.v., cho đến [sự đạt được] không phải là ý tưởng cũng không phải phi ý tưởng.[1]

Chúng tôi có thể lưu ý rằng sự phân loại kép này thực sự là một trong những tự mẫu *(mātṛkā)* được tìm thấy trong nhiều *A-tỳ-đạt-ma* thời kỳ đầu. Những hạng mục như sự sản sinh, v.v., mà sau này được đưa vào danh sách đã phát triển của các điều kiện tách rời khỏi tâm, được liệt kê trong số những điều không "dính mắc với tư tưởng (tâm tương ưng hành, *citta-saṃprayukta*)". Chúng vẫn chưa được đặt tên rõ ràng ở đâu đó; trên cơ sở cặp đôi này, *Xá-lợi-phất A-tỳ-đạt-ma luận* (*Śāriputrābhidharma*) phân loại năm uẩn (*skandha)* thành những uẩn (i) tiếp hợp với tâm ý, (ii) không dính liền với tâm ý, (iii) không nói là dính liền với ý nghĩ hoặc không dính liền với tâm ý, (iv) một phần dính liền với tâm ý và một phần không gắn liền với tâm ý:

> Trong năm uẩn, có bao nhiêu phần kết hợp với tâm ý, có bao nhiêu phần không kết hợp với tâm ý?
>
> Hai cái dính liền với tư tưởng. Người ta không dính với tâm. Người ta không nói là dính mắc với ý nghĩ hay không dính

[1] *T.* 26, 528c.

> mắc với tâm ý. Một phần có hai phần: hoặc dính liền với tâm ý hoặc không dính liền với tâm ý.
>
> Hai cái gắn liền với tâm ý là gì? Những thọ uẩn và tưởng uẩn…
>
> Cái gì không gắn liền với tâm ý? Sắc uẩn…
>
> Người nào không được nói là gắn liền với suy nghĩ hay không dính liền với tư tưởng? Thức uẩn…
>
> Thế nào là một phần - nối với ý nghĩ hoặc không dính liền với tâm ý? Hành uẩn…
>
> Thế nào là phần của hành uẩn không dính mắc với tâm? Đó là [phần của hành uẩn mà không phải là tâm sở - sản sinh, v.v., cho đến đạt đến được sự chấm dứt (*nirodha-samāpatti*).[2]

T uy nhiên, *Xá-lợi-phất A-tỳ-đạt-ma luận* (*Śāriputrābhidharma*) chỉ nói tiêu cực về các điều kiện "không dính liền với suy nghĩ", và không tích cực về phạm trù được gọi là "các điều kiện tách rời khỏi tâm ý". Loại ý nghĩa rộng này dành cho thuật ngữ "các pháp không gắn liền với tâm ý" được tìm thấy ngay cả trong các văn bản sau này trong đó các điều kiện tách rời khỏi suy nghĩ như một phạm trù kỹ thuật được biết là đã được thiết lập. Do đó, trong *PrŚ* chúng ta tìm thấy:

> Thế nào là pháp tách rời khỏi tâm (*cittaviprayukta-dharma,* tâm bất tương ưng hành)? Chúng là các pháp không phải là các tâm sở…, tức là vật chất (*rūpa*), vô vi (*asaṃskṛta*), và các pháp điều kiện (*citta-viprayukta-saṃskāra*).[3]

Rất có thể trong tác phẩm *JPŚ* lần đầu tiên chúng tôi thấy sự thành lập rõ ràng của danh mục phạm trù này của Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivādin*).[4] Như vậy, về chủ đề nguyên nhân quả báo (*vipāka-hetu*), *JPŚ* nói về "sắc (*rūpa*), tâm (*citta*), tâm sở (*caitasikadharma*), tâm bất tương ưng hành (*citta-viprayukta-saṃskāra*)".[5] Nó cũng giải thích rằng chuỗi tâm thức của một chúng sinh trong cõi phi vật chất tiến hành (*√vṛt)* với "khả năng sinh lực, tính đồng nhất của nhóm và những điều kiện khác như vậy tách rời khỏi nền tảng tâm". Trong *Ngũ*

---

[2] *T.*26, 547b.

[3] *PrŚ*, 714a.

[4] *Cf. Study,* 157.

[5] *T.*26, 920c.

pháp hành kinh (*Pañcavastuka,* 五法行經) của Tôn giả Vasumitra,[6] tổng thể của pháp được phân loại rõ ràng thành năm phạm trù:

> Có năm loại pháp: - (1) sắc (*rūpa*), (2) tâm (*citta*), (3) tâm sở (*caitasikadharma*), (4) tâm bất tương ưng hành (*citta-viprayukta-saṃskāra*) và (5) vô vi (*asaṃskṛta*) …
>
> Đâu là hành không dính với tâm? Những pháp không dính với tâm (*citta-saṃprayukta*).
>
> Bây giờ những pháp này là gì? Chí đắc (*prāpti*), vô tưởng định (*asaṃjñi-samāpatti*), diệt tận định (*nirodhasamāpatti*), nhập vô tưởng (*āsaṃjñika*), sinh quyền (*jīvitendriya*), trụ chúng đồng phận (*nikāya-sabhāga,* 住眾同分), y đắc (*upadhi (/ *sthāna)-pratilambha* (依得), sự đắc (*vastu-pratilambha,* 事得), xứ đắc (*āyatana-pratilambha,* 處得), sinh (*jāti*), trụ (*sthiti*), lão (*jarā*), vô thường (*anityatā*), danh thân (*nāma-kāya*), cú thân (*pada-kāya*), văn thân (*vyañjana-kāya*); và tất cả các pháp khác không phải là tâm tương ưng hành (*citta-saṃprayukta*). Chúng được gọi chung là "điều kiện tách rời khỏi tâm".

Ngoài sự xuất hiện trong *PrŚ,* ba mục trên, y đắc (*upadhi (/ *sthāna)-pratilambha* (依得), sự đắc (*vastu-pratilambha,* 事得) và xứ đắc (*āyatana-pratilambha,* 處得), cũng xuất hiện nhiều lần trong các văn bản trước đó, *DSŚ* và *SgPŚ*, cũng như trong *AmRŚ*, trong số các pháp như tính đồng nhất nhóm và sinh lực mà chúng ta biết được liệt kê rõ ràng trong tương đối kinh điển sau này là các văn bản *A-tỳ-đạt-ma* là các điều kiện rời rạc. *PrŚ*g đánh bóng chúng như sau:

> Y đắc (*upadhi (/ *sthāna)-pratilambha*) (依得) là gì? Đây là việc có được nơi ở/ địa điểm hỗ trợ (所依處, sở y xứ). Sự đắc (*vastu-pratilambha,* 事得) là gì? Đó là sự đạt được các uẩn (*skandha*). Xứ đắc (*āyatana-pratilambha,* 處得) là gì? Đó là sự đạt được xứ (*āyatana*) bên trong và bên ngoài.[7]

Chúng ta có thể so sánh cái bóng này với cái kia trong *AmRŚ* cung cấp những hạng mục đầu tiên là xứ đắc (處得), "đạt được nơi ở/ địa điểm" (*sthāna-pratilambha*?):

> Y đắc *(sthāna)-pratilambha* (依得) là sự đạt được của việc đi

[6] *Ca.* 100 TCN; *T.*26, 692b.

[7] *T.*26, 694a.

đến một địa điểm/ địa điểm khác (方土, phương thổ). Sự đắc (*vastu-pratilambha,* 事得) là [sự đạt được] các hành (*saṃskāra*) là những thứ linh tinh. Xứ đắc (*āyatana-pratilambha,* 處得) là sự đạt được xứ (*āyatana*) bên trong và bên ngoài.[8]

So sánh hai mô tả này, chúng ta có thể thấy rằng chúng khác nhau về cơ bản với mục đầu tiên. Cái trước đưa ra cơ sở (依), và gọi nó là "nơi ở/ vị trí hỗ trợ"; cái sau cho nơi ở/ vị trí. Theo đó, y đắc (依得) trong *PrŚ* và *SgPŚ* cũng có thể là *shānapratilambha.* Trong *VKŚ*, cái đầu tiên là xứ đắc (處得) ("có được nơi ở/ địa điểm"), và thứ ba là sinh trưởng xứ đắc (生長處得) ("có được nơi phát sinh"). Nó có thể được lưu ý rằng "nơi phát sinh/ tăng trưởng" là *A-tỳ-đạt-ma (Abhidharma)* bóng cho xứ (*āyatana*).[9] Bảng sau đây cung cấp các ví dụ về sự xuất hiện của ba mục này cùng với bối cảnh của chúng trong các văn bản Chính tạng và *AmRŚ*:

DSŚ	***SgPŚ***	***VKŚ***	***AmRŚ***
Pháp xứ (*Dharmayatana*) là gì? … Như vậy, tất cả các pháp quá khứ, vị lai và hiện tại đều được gọi là pháp xứ (*dharmāyatana*) … Bây giờ, chúng là gì? Cảm giác…; tất cả xiềng xích…; tất cả các kiến thức…; sự tiếp thu… sinh lực, tính đồng nhất nhóm, **upadhi* (/ **sthāna-*) *pratilambha* (依得), **vastu-pratilambha* và **āyatanapratilamabha* … (*T*.26, 500c). "Tuổi già và cái chết có duyên" nghĩa là gì? Nó có nghĩa là: những chúng sinh khác nhau… xuất hiện trong các nhóm chúng sinh tương ứng; trong đó nảy sinh	"Vị thần đẹp trai" (*sudṛśa-deva*) là gì? [Vị thần] này ở cùng với các vị thần đẹp đẽ, cùng loại, có cùng tính đồng nhất trong nhóm; **upadhi* (/ **sthāna-*) *pratilambha* (依得), **vasupratilambha* và **āyatanapratilamabha* của họ đều giống nhau. (*T*.26, 427a; v.v.)	Những người đã cắt đứt các thiện căn [do phạm phải năm tội phạm phàm trần (*ānantarya*) tái sinh vào những người có] tính đồng nhất của nhóm ác, **shānapra-tilambha* (處得), *rộng lớn và nơi sinh (生長) 處得, **āyatanapratilamabha)* ... (*T*.26, 586b, v.v.)	Các pháp rời rạc là gì? 17 pháp, sự thu được, v.v.: 1. sự sở hữu (成就), 2. sự đạt được vô niệm…, 6. tính đồng nhất, 7. **shānapratilambha* (處得), 8. **Vastupratilambha* (物得), 9. **āyatanapratilambha* (入得)…

**skandha-pratilambha,*

**dhātu-pratilambha, *āyatana-pratilambha*; các uẩn được sinh ra và *năng lực sinh khởi*. (*T*.26, 513a).

[8] *T*.28, 978c.

[9] *Cf. MVŚ*, 379a; *AKB*, 13: *nirvacanaṃ tu cittacaittānām āyaṃ tanvantīty āyatanāni* |

Đáng chú ý, trong các văn bản *JPŚ* muộn hơn, ba mục này biến mất khỏi các lực lượng rời rạc.[10] Điều này có thể là do thực tế là vào thời điểm này, việc đạt được đã trở thành một sức mạnh chịu trách nhiệm cho việc đạt được bất kỳ pháp nào bởi chúng sinh. Khi điều này xảy ra, vai trò của việc đạt được do ba mục trên trở nên thừa thãi.

Tuy nhiên, cần phải lưu ý rằng ngay từ đầu, ngay cả trong bản thân truyền thống Nhất thiết hữu bộ *(Sarvāstivāda)* rộng rãi, phạm trù học thuyết mới được trình bày rõ ràng này được gọi là "các điều kiện tách rời khỏi tâm" đã không được chấp nhận một cách nhất trí, cả về thực tế của chúng [như một thực thể (*dravya)* có một tự tính (*svabhāva*)] hoặc về tổng số của chúng. Vì vậy, trong *MVŚ*, chúng ta thấy rằng Bhadanta Dharmatrāta[11] và các bậc thầy Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*)[12] thời kỳ đầu phủ nhận thực tế của toàn bộ các uẩn không tương ưng với hữu vi (*viprayukta-saṃskāra-skandha,* 與心不相應有為法).

Tôn giả Buddhadeva xem xét tất cả các pháp có điều kiện có thể được xếp vào trong các nguyên tố phổ quát [như trong trường hợp của sắc (*rūpa*) hoặc tư tưởng (như trong trường hợp các yếu tố tinh thần)], điều này, tất nhiên, tương đương với việc phủ nhận bất kỳ phạm trù nào như "Pháp tách rời khỏi tâm", không liên kết với vật chất hay tư duy. Tuy nhiên, dường như Tôn giả Buddhadeva thừa nhận một thực tế tương đối đối với ít nhất một trong số chúng, chẳng hạn như khả năng tiếp thu,[13] năng lực quan trọng và tính đồng nhất nhóm.[14]

Trong *JPŚ*, chúng tôi không tìm thấy định nghĩa rõ ràng nào về danh sách chúng, mà chỉ mô tả rải rác về trụ chúng đồng phận (*nikāya-sabhāga,* 住眾同分), sinh quyền (*jīvitendriya*), sinh (*jāti*), trụ (*sthiti*), lão (*jarā*), vô thường (*anityatā*), bản chất phàm phu

[10] Kusunki Kōshō thảo luận về ba mục của sự đạt được liên quan đến sự phát triển học thuyết về không tiếp thu và bản chất của điều bình thường trần tục. *Cf.* KusunkiKōshō, "『發智論』『婆沙論』における得の展開について". Trong: *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū,* tháng 12 năm 2007, tập 56, no. 1, 361.

[11] *MVŚ*, 730b.

[12] *MVŚ*, 198b.

[13] *Cf. MVŚ*, 316b.

[14] *Cf. MVŚ*, 97a.

(*pṛthagjanatva,* 異生性, dị sinh tánh)[15] và sự đạt được (*prāpti*).[16] Trong cả hai *DSŚ* và *PrŚ*, chúng ta tìm thấy 16 liệt kê, và trong *AmRŚ* có 17. Có vẻ như không phải cho đến *A-tỳ-đạt-ma tâm luận* (*Abhidharmahṛdaya*) con số đó trở nên nhiều hơn hoặc không cố định ở 14. *AKB* cũng liệt kê 14, cũng như *PrŚ* có danh sách khác với *AKB* chỉ trong việc thay thế không lợi đắc bằng bản chất phàm phu (*pṛthagjanatva*). Điều đáng chú ý là *Avatāra* cho cùng 14 như trong *AKB*, mặc dù có thứ tự khác nhau.

Nhưng số lượng các điều kiện rời rạc này dường như chưa bao giờ cố định tuyệt đối ở truyền thống Nhất thiết hữu bộ.[17] Thế Thân liệt kê 14 nghịch đảo,[18] kết thúc bằng *ca iti.* Tôn giả Yaśomitra nhận xét:

> Từ *ca* [trong bài kệ] nhằm mục đích chỉ ra những [điều kiện] rời rạc thuộc loại tương tự chưa được đề cập [rõ ràng], vì phân hóa (*saṃghabheda),* v.v., được thừa nhận là [các pháp] tách rời khỏi tâm hiện có như những thực thể thực sự. Điều này là do sự đề cập trong Luận (*śāstra*) "và cả những [điều kiện rời rạc] thuộc loại tương tự" (xem *PrŚ* trích dẫn ở trên).[19]

Tôn giả Saṃghabhadra, chú giải *ādayaś ceti* trong cùng bối cảnh, nói:

> - *ādaya* có nghĩa là bao gồm nhóm cụm từ (*pada-kāya*, cú thân) và nhóm âm tiết (*vyañjana-kāya,* văn thân) cũng như sự hòa hợp/ hòa hợp (和合性, hòa hợp tính; *sāmagrī)*; *"ca iti"* chỉ ra các pháp do người khác suy đoán không gì khác hơn là những pháp thuộc các phạm trù [đã đề cập] trước đây: Có một người suy đoán rằng, ngoài sự thu được, v.v., còn tồn tại những bản chất [nội tại] như là sự thu được uẩn đắc (蘊得; *skandha-prāpti)*, v.v..[20]

---

[15] *JPŚ*, 929a.

[16] *JPŚ*, 1008a–b.

[17] Trong các tác phẩm *Yogacāra* xung quanh thời kỳ này (tức là thế kỷ thứ 4 và thứ 5), chúng ta tìm thấy 23 trong *A-tỳ-đạt-ma (Abhidharma)-samuccaya* và 24 (với sự bổ sung của *asāmagrī*) trong T số. 1614.

[18] *AKB*, 35–36a.

[19] *Vy,* 142: *ca-śabda evaṃjātīyakānukta-viprayukta-pradarśanārthaḥ | saṃghabheda-prabhṛtayo hi dravyataś citta-viprayuktā iṣyante iti ye 'py evaṃjātīyakā iti śāstre 'py uktatvāt |*

[20] *Ny*, 396c.

MVŚ, cũng như trong *Ny,* đề cập đến sự không hòa hợp/ không hợp nhất (*asāmagrī*) như một điều kiện tách rời khỏi suy nghĩ và khẳng định rằng đó là một lực tác động gây ra sự chia rẽ trong Tôn giả Saṃghabhadra (*saṅgha-bheda)* có bản chất cố hữu là điều này.[21] Ngoài ra còn có một lực hoạt động nhất định khác mà theo quan điểm của các trình biên dịch *MVŚ,* có thể thay thế được - theo nghĩa tổng quát - theo "các pháp khác thuộc loại như vậy là tâm bất tương ưng [*citta-*] *viprayukta*" (此即攝在，復有所餘如是類法不相應中). Chúng bao gồm *mūrdha-patitatva* - một lực gây ra sự sa ngã khỏi sự đạt được tâm linh được gọi là đỉnh cao (*mūrdhan*); mất mát (*parihāṇi*) - sự thoái lui khỏi sự đạt được tâm linh; và "bản chất của thế giới bình thường" - một thế lực cản trở khả năng ban tặng của các thánh pháp (*ārya-dharma*), do đó biến một người trở thành một thế giới bình thường. Tuy nhiên, họ có tuyên bố rõ ràng rằng họ có pháp được công nhận trong sơ đồ phân loại của Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) như bản chất của họ.

Vì vậy, cũng giống như phá Tăng đoàn (*saṃghabheda*) là không hòa hợp (*asāmagrī*) trong bản chất nội tại của nó, phú trụ đọa (*mūrdha-patitatva*), thoái chuyển (*parihāṇi*) và phàm phu tính (*pṛthagjanatva*) có vô sở hữu (*asamanvāgama = aprāpti)* là bản chất nội tại của chúng.[22] Theo đó, chúng được thừa nhận, không phải là những thực thể thực sự khác biệt với các pháp được cho là bản chất nội tại của chúng, mà đơn giản là các phương thức hoạt động riêng biệt của các pháp đó. Điều này rất giống với trường hợp hiểu biết, khả năng tiếp thu, quan điểm và vô minh không cấu nhiễm đều là những phương thức hoạt động hiểu biết (*prajñā*) riêng biệt cấu thành bản chất nội tại của chúng trong mỗi trường hợp. Chúng không được liệt kê cụ thể như các pháp khác biệt (ngoài *prajñā*) trong sơ đồ phân loại của Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*).

Tuy nhiên, cần lưu ý rằng trong một văn bản *A-tỳ-đạt-ma (Abhidharma)* của Nhất thiết hữu bộ *(Sarvāstivāda)* như *A-tỳ-đạt-ma tâm luận (Abhidharmahṛdaya)* (*AH*),[23] *A-tỳ-đạt-ma tâm kinh*

[21] *MVŚ*, 313b, 602b; *Ny,* 587b.
[22] *MVŚ*, 27c, 313a, 231b.
[23] *T.*28 số 1550, 830c.

(*Abhidharmahṛdaya Sūtra* (**AHS*)[24] và *Abhidharmahṛdayavyākhya,*[25] phàm phu tính (*pṛthagjanatva*) được liệt kê thay cho sự không đạt được trong danh mục các điều kiện tách rời khỏi suy nghĩ. Điều này có lẽ là về tầm quan trọng của sự phù hợp trong học thuyết Nhất thiết hữu bộ *(Sarvāstivāda)* về sự tiến bộ tâm linh.[26]

MVŚ ghi lại rằng, theo một đạo sư, không có chúng sinh nào có một dấu hiệu nào đó (相, tướng *nimitta*?) của bản chất của sự phân ly duyên. Khi đức Phật quán chiếu, Ngài có thể biết được nguyên nhân nghiệp quá khứ cụ thể và hậu quả tương lai của chúng sinh đó. Đức Phật không yêu cầu bất kỳ sự suy luận nào có nghĩa là phải có kiến thức như vậy.[27]

ADV nói về 13 bằng thi kệ[28] mặc dù, trong phần bình luận bằng văn xuôi của nó, nó thực sự giải thích cùng một thứ 14 trong cùng một trật tự trong *AKB*. Tất cả các nguồn hậu-*AKB* này đều chỉ ra rằng các nhà *A-tỳ-đạt-ma (Ābhidharmika)* thời kỳ này không hoàn toàn đồng ý về số lượng chính xác các pháp được đưa vào danh mục các điều kiện tách rời khỏi tư duy.

Quả thực, đây là giai đoạn bị thách thức bởi sự chỉ trích gay gắt từ các *Kinh Kinh lượng bộ (Sautrāntika)*, đặc biệt là đối với thực tế của những điều kiện rời rạc này, Nhất thiết hữu bộ đã cảm thấy áp lực to lớn để đưa ra những định nghĩa rõ ràng và bằng chứng mềm mại về các pháp này như những thực thể có thật. Phần lớn các tranh cãi ở *AKB* trên thực tế đều liên quan đến vấn đề này. Bị đe dọa bởi những phản đối nghiêm trọng do Tôn giả Vasubandhu đặt ra trong *AKB*, *Ny, SPrŚ* và *ADV* của ông, Tôn giả Vasubandhu càng quyết tâm bảo vệ lập trường của mình chống lại Kinh lượng bộ *(Sautrāntika)*.

Tôn giả Saṃghabhadra bỏ phiếu cho nhiều không gian trong cả hai tác phẩm của ông, viện dẫn thẩm quyền kinh điển và áp dụng các lập luận logic để thiết lập tính thực tế của chúng.[29] Tôn giả Skandhila cũng vậy, trong *Avatāra* của mình, cũng là hậu-*AKB*,

[24] *T.*28 số 1551, 866a.
[25] *T.*28 *số* 1552, 943b.
[26] *T.*28, 970a.
[27] *MVŚ*, 51b.
[28] ADV, 85: *prāptyādayastu saṃskārā viprayuktāstrayodaśa* |
[29] *ADV, loc. cit.*

bất chấp ý định rõ ràng của mình là tránh xa những cuộc tranh cãi, không thể giúp chia sẻ mối quan tâm tương tự - và có vẻ như - ở cùng một mức độ.

11.2. ĐỊNH NGHĨA CÁC HÀNH TÁCH RỜI KHỎI TÂM TRONG CÁC VĂN BẢN SAU NÀY

Trong các hướng dẫn sử dụng hậu-*AKB* mà chúng tôi tìm thấy định nghĩa ngắn gọn về chính danh mục và các mục được liệt kê trong danh mục. Tôn giả Saṃghabhadra[30] giải thích rằng ba thành phần gồm tâm (*citta*), bất tương ưng (*viprayukta*), hành (*saṃskāra*) cùng nhau xác định một cách duy nhất tâm bất tương ưng hành (*citta-viprayukta-saṃskāra*) như một phạm trù giáo lý riêng biệt trong năm phạm trù phân loại pháp:

> tâm - để biểu thị rằng giống như tâm, các pháp này không phải là sắc (*rūpa*);
>
> bất tương ưng (*viprayukta*) - để biểu thị rằng các tâm sở (*caitta*), mặc dù cũng không có bản chất là sắc (*rūpa*), nhưng phải bị loại trừ vì chúng là tương ưng (*saṃprayukta*); hành (*saṃskāra*) - để biểu thị rằng vô vi (*asaṃskṛta*), mặc dù không có bản chất sắc (*rūpa*) và không phải tương ưng (*saṃprayukta*) với tâm, cũng bị loại trừ.

Tôn giả Tôn giả Yaśomitra, theo cách tương tự, giải thích ý nghĩa học thuyết của mỗi thuật ngữ phần mềm, phân biệt loại này với bốn loại còn lại:

> "Rời khỏi tâm" (*citta-viprayukta,* tâm bất tương ưng) - từ "tư tưởng" nhằm mục đích chứng tỏ rằng chúng thuộc cùng một loại với tư tưởng: điều này có nghĩa là giống như tư tưởng, chúng tách rời khỏi tâm. Và sự giống nhau của chúng với tư tưởng là gì? Ngay cả khi chúng không phải là vật chất (*arūpin*); vì sắc (*rūpa*), mặc dù bản chất là rời rạc [với tư tưởng], không có tên theo bản chất rời rạc (*viprayukta*) vì nó là vật chất. Hoặc, sự giống nhau của chúng về loại với tư tưởng bao gồm việc chúng có bản chất của danh (*nāma*) so với danh - sắc (*nāma-rūpa*) [sự phân biệt].

[30] *Ny,* 396c.

Các tâm sở cũng cùng loại với tâm, nhưng chúng dính liền (*saṃprayukta,* tương ưng) với tâm về đối tượng; từ "rời rạc" nhằm mục đích phân biệt chúng [với các tâm sở].

[Các pháp] vô điều kiện cũng cùng loại với [điều kiện rời rạc] về việc không lấy bất kỳ đối tượng nào (*anālambanatvena*); từ "điều kiện" là nhằm mục đích loại trừ [cái vô điều kiện, là vô điều kiện, không phải là điều kiện].[31]

11.3. DANH SÁCH CỔ ĐIỂN TRONG *AKB*

Có 14 điều được liệt kê trong *AKB* là:

1. đạt được (*prāpti*),
2. không đạt được (*aprāpti*),
3. tính đồng nhất nhóm (*nikāya-sabhāga*),
4. vô tưởng (*āsaṃjñika*),
5. đạt được vô niệm (*asaṃjñi-samāpatti*),
6. đạt được diệt khổ (*nirodha-samāpatti*),
7. sinh căn (*jīvitendriya*),
8. đặc tính sanh (*jāti-lakṣaṇa*),
9. đặc tính trụ (*sthiti-lakṣaṇa*),
10. đặc tính suy thoái (*jarā-lakṣaṇa*),
11. đặc tính vô thường (*anityatā-lakṣaṇa*),
12. nhóm từ (*nāma-kāya*),
13. nhóm cụm từ (*pada-kāya*),
14. nhóm âm tiết (*vyañjana-kāya*).

Trong số này, sự thu được, không thu được và bốn đặc tính có thể được cho là những đặc tính quan trọng nhất về mặt học thuyết. Theo đó, chúng tôi sẽ dành nhiều không gian hơn cho chúng trong phần giải thích sau:[32]

---

[31] *Vy,* 142 f.: *cittaviprayuktā iti citta-grahaṇam citta-samānajātīyapradarśanārtham | cittam iva cittena ca viprayuktā ity arthaḥ | kiṃ ca teṣāṃ samānajātīyatam | yadarūpino 'mī bhavanti | rūpitvād eva hi viprayuktve'pi rūpaṃ na viprayuktve nāma labhate | yad vā'mīṣām nāma-rūpam iti nāmatvam tat teṣām cittena samānajātīyatvaṃ caittā api cittena tulyajātiyāḥ | te tu cittena sahā'lambane samprayuktās tad-viseṣaṇārthaṃ viprayuktagrahaṇam | asaṃskṛtam api tatsamāna-jātīyam | anālambanatveneti tat-parihārārthaṃ saṃskāra-grahaṇam |*

[32] *AKB,* 62: *viprayuktāstu saṃskārāḥ prāptyaprāptī sabhāgatā | āsaṁjñikaṃ samāpattī jīvitaṃ lakṣaṇāni ca* || 35 || *namakāyādayaśceti.*

11.3.1. Đạt được (*prāpti*) và không đạt được (*aprāpti*)

Sự đạt được/ tiếp thu (*prāpti*) có lẽ là những điều kiện rời rạc quan trọng nhất, và sự thật này dường như được phản ánh bởi quan điểm dẫn đầu của nó trong danh sách. Đó là sức mạnh liên kết pháp với một chuỗi cụ thể (*santati/ santāna*), tức là cá nhân. Không đạt được (*aprāpti*) là một thực thể thực tế khác có chức năng và bản chất đối lập với những điều đó: pháp nhất định được tách ra khỏi chuỗi riêng lẻ.

Như một minh họa: khi một người có lòng ghen tị trong mình, đó là bởi vì, với sự tập hợp các điều kiện cần thiết để thúc đẩy sự khởi sinh của pháp này, sự ghen tị, một lực gọi là sự thu được cũng được tạo ra để phát sinh cùng lúc, do đó sự ghen tị sẽ liên kết với anh ta. Sức mạnh của sự đạt được này sẽ tiếp tục liên kết sự ghen tị trong từng khoảnh khắc - thậm chí vào những thời điểm khi tâm trí anh ta không còn bận tâm với phiền não này mà với tư tưởng thiện xảo hay không được xác định - sinh và diệt trong sự liên tục của chính nó. Sự chấm dứt (*nirodha*) của phiền não này; và đồng thời, sự không thu được của phiền não này cũng được gây ra để phát sinh, tác động đến việc loại bỏ sự liên kết. Sự chấm dứt và không đạt được cùng nhau đảm bảo rằng phiền não sẽ không còn khởi lên trong người ấy nữa.

ADV, Avatāra và *Ny* cùng xác định sự đạt được là điều cho phép chúng ta khẳng định rằng một cá nhân có quyền sở hữu pháp riêng biệt. *Avatāra* có đoạn sau đây:

> Sự đạt được là nguyên nhân (*kāraṇa*) cho phép khẳng định: "người ta sở hữu pháp nào đó" (*dharmavat*). Có ba loại pháp: thanh tịnh (*śubha*), bất tịnh (*aśubhā*) và không xác định (*avyākṛta*)… Người sở hữu [bất kỳ] pháp nào được cho là "sở hữu pháp đó". Nguyên nhân của sự chắc chắn cho một khẳng định như vậy được gọi là sự đạt được (*prāpti*), sự đạt được (*lābha, pratilābha*) và tài sản (*samanvāgama*).[33]

Trường hợp tiếp thu minh họa cho tính linh hoạt về mặt học thuyết của các điều kiện rời rạc. Là một sức mạnh không phải là vật

[33] *Cf. Entrance,* 108. *ADV*, 87: *prāpt(i)rnāma samanvāgamo lābha iti paryāyaḥ… | 'dharmavattā vyavasthitiḥ' | dharmāḥ khalu tridhā kuśa[lāḥ] …*

chất hay tinh thần, nó có thể tác động lên cả hai loại pháp - và trong trường hợp đạt được, thậm chí là vô điều kiện. Như lời giải thích sau đây trong *MVŚ* cho thấy, loại cụ thể mà sự thu được sẽ phụ thuộc vào pháp được thu được, và có thể giống hoặc khác với pháp đó:

> **Hỏi:** Tại sao lại cho rằng loại đạt được có thể giống hoặc khác với loại của pháp được thu được (*prāpta*)?
>
> **Đáp:** Có ba loại đắc: 1. Lợi đắc pháp hữu vi; 2. Lợi đắc thông qua cân nhắc; 3. Lợi đắc không phụ thuộc vào việc cân nhắc.
>
> (1) Loại cụ thể của việc lợi đắc được pháp hữu vi được xác định tùy theo pháp được thủ đắc. Pháp hữu vi này sở hữu hoạt động phóng chiếu sự đạt được của chính nó.
>
> (2) Loại cụ thể của việc đạt được sự chấm dứt thông qua sự cân nhắc kỹ lưỡng được xác định tùy theo con đường mà [sự chấm dứt] được thực hiện (*sākṣāt - √kṛ*). Đây là bởi vì sự chấm dứt thông qua sự cân nhắc, [là pháp vô vi,] không có hoạt động riêng của nó. Việc đạt được nó được phóng chiếu thông qua sức mạnh của con đường vào thời điểm [người thực hành] đang tìm kiếm sự chứng ngộ nó.
>
> (3) Loại cụ thể của việc đạt được sự thâm nhập độc lập với sự cân nhắc kỹ lưỡng được xác định tùy theo nền tảng hỗ trợ riêng của [người thực hành] (*āśraya*). Điều này là do sự chấm dứt độc lập với sự cân nhắc không có hoạt động riêng của nó để phóng chiếu sự đạt được của chính nó, và nó không được tìm kiếm qua một con đường; nó chỉ phụ thuộc vào sức sống và tính đồng nhất của nhóm [của người thực hành] mà sự đạt được của nó phát sinh.[34]

Sức mạnh của việc đạt được cũng có thể khác nhau. Tùy theo các giai đoạn tiến bộ tâm linh khác nhau của hành giả, sức mạnh của việc đạt được sự chấm dứt phiền não cụ thể có thể tăng lên, mặc dù người thực hành không cần phải từ bỏ cùng một phiền não.

Ví dụ: vào khoảnh khắc thứ 16 - khoảnh khắc tiếp theo sau 15 khoảnh khắc chứng ngộ trực tiếp (*abhisamaya*) – người thực hành đạt được kết quả của thánh Nhập lưu (*Srotaāpatti*), phát sinh sự đạt

[34] *MVŚ*, 801a.

được sự từ bỏ tập thể để rơi vào sự sa ngã phiền não được từ bỏ bởi con đường của tri kiến (*darśanamārga-praheya*).

Một ví dụ khác, khi hành giả từ bỏ cấp độ cuối cùng (cấp thấp hơn) của phiền não để được từ bỏ nhờ tu tập (*bhāvanā-heya*), thuộc về cõi Phi tưởng cũng như phi phi tưởng, vị ấy hoàn toàn giải thoát khỏi mọi chướng ngại gắn liền với ba phạm vi và năm phạm trù từ bỏ. Tại thời điểm này, sự đạt được trong anh ta có hiệu quả là sự thu thập tập thể tất cả các pháp vô vi.[35]

Tôn giả Saṃghabhadra giải thích chức năng của việc thu được một cách đặc biệt theo cách của nhà *A-tỳ-đạt-ma (Ābhidharmika):*[36]

> …Bởi vì *bīja* ("hạt giống") [như được Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*)] duy trì không tồn tại, chúng ta biết rằng việc lợi đắc được thừa nhận [bởi chúng ta] chắc chắn có được chức năng như nó là nguyên nhân nhờ đó pháp đã được thu được không bị mất, và vì nó là điểm đánh dấu của sự hiểu biết (*jñāna-cihna*) rằng "cái này thuộc về người đó" (*idam asyeti*). Vì chức năng [riêng biệt] của nó được thiết lập nên chúng ta biết rằng nó tồn tại như một thực thể riêng biệt. Như vậy, cả bản chất và chức năng thiết yếu của việc đạt được được thừa nhận đều được thiết lập một cách phổ quát (*prasiddha*).

Định nghĩa của ông, được trích dẫn trong *Vy,*[37] do đó nhấn mạnh hai khía cạnh trong chức năng của nó xác định đặc tính độc nhất của nó về thực thể thần học: (1) sự tiếp thu - hay đúng hơn là các chuỗi của nó - tiếp tục ràng buộc và tiếp thu pháp cho cá nhân; (2) nó có thể tạo ra sự hiểu biết rằng pháp nhất định thuộc về người này, chứ không phải người khác. Cùng với nhau, hai khía cạnh này giúp giải thích thực tế rằng, với sơ đồ nhất thiết của các thực thể riêng biệt (pháp) tồn tại vĩnh viễn trong bản chất nội tại của chúng xuyên suốt thời gian và không giảm cũng không tăng, cùng một loại pháp - ví dụ, tham lam, đức tin hoặc hiểu biết - có thể được cho là trải nghiệm được thực hiện một cách duy nhất bởi một cá nhân.

---

[35] *Cf. MVŚ,* 141b.

[36] *Ny,* 398b.

[37] *Vy,* 148: *idam asyeti jñāna-cihnaṃ pratilābdha-dharmāvipraṇāśa-kāraṇaṃ ca prāptirity ācārya* - Tôn giả Saṃghabhadraḥ |

Lời giải thích trên do Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) đưa ra đóng vai trò quan trọng trong sự đạt được tinh thần. Theo quan điểm của Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*), mối quan hệ giữa cái tuyệt đối siêu việt và cái thực nghiệm được tác động bởi sự tiếp thu vốn là một lực thực sự tồn tại theo quyền riêng của nó. Trên con đường tiến bộ tâm linh, khi người ta từ bỏ (*pra √hā*) phiền não, có hai khoảnh khắc cuối cùng. Trong khoảnh khắc đầu tiên, được gọi là con đường không bị cản trở (*ānantarya-mārga*), việc đạt được phiền não được tôn trọng. Thông qua sự cân nhắc (*pratisaṃkhyā-nirodha*) phát sinh, và hành giả được cho là đã chứng ngộ được sự chấm dứt (§ 12.9.2, § 16.2.2).

Sự lợi đắc, bắt đầu từ mùa của các điều kiện rời rạc ở giai đoạn muộn hơn một chút - trái ngược với giai đoạn đầu khi nó được sử dụng theo nghĩa tổng quát - có thể bắt nguồn từ mối quan tâm thực tế của các nhà Nhất thiết hữu bộ. Có vẻ như ban đầu nó được đề cập đến việc tiếp thu thánh pháp (*ārya-dharma*), trên cơ sở đó thánh nhân (*ārya*) có thể được phân biệt chính xác với một phàm nhân bình thường.

Giai đoạn phát triển này có thể đã diễn ra ngay sau khi biên soạn *JPŚ* và trước *MVŚ*. Lập luận rằng sự không thực tế của sự sở hữu (= lợi đắc) đòi hỏi tính không thể phân biệt được của thánh nhân *(ārya)* và một ngôn ngữ thế giới bình thường đã được tìm thấy trong *MVŚ*.[38] Tuy nhiên, ngay cả trong các văn bản *A-tỳ-đạt-ma (Abhidharma)* sau này như *AKB*, *ADV, Ny* và *Avatāra,* chúng ta vẫn có thể cảm nhận được mối quan tâm trọng tâm này, hình thành lập luận chính cho sự tồn tại cần thiết của việc đạt được như một thực thể. Do đó, *Avatāra* đưa ra lập luận hợp lý duy nhất sau đây:

> Nếu sự thu đắc không tồn tại, khi các phiền não như tham lam v.v. phát sinh thì thánh còn tu tập (*śaikṣa*, hữu học), không có tư tưởng thoát ly, không nên là một bậc thánh nhân. [Tương tự như vậy,] một phàm nhân khởi lên một tư tưởng thiện xảo hoặc không xác định, vào lúc đó họ phải được coi là người xả ly (*vītarāga*). Hơn nữa, không có việc đạt được niết-bàn đối với bậc thánh nhân và phàm nhân, cả hai đều giống nhau

[38] *MVŚ*, 796c.

và do đó, cả hai phải được gọi là phàm nhân hay bậc thánh nhân.[39]

Rằng ở giai đoạn cuối cùng của nó như điều kiện hóa tách rời khỏi suy nghĩ, việc đạt được phải làm với sự đạt được về mặt tâm linh, cũng có thể được thấy trong khái niệm không đạt được. Trong định nghĩa sau này, các nhà *Vaibhāṣika* thường cho phép mình bị giáo điều của *JPŚ* quyết định. Điều này đến mức họ đã giải thích một cách nhất quán và giáo điều về khẳng định của mình rằng không bao giờ có được sự chảy ra ngoài - tự do được định nghĩa bởi *Vaibhāṣika* - một định đề mà là một hệ quả tất yếu của định nghĩa *JPŚ*.

11.3.1.1. Sự thâu được, sự đạt được (*pratilambha/ lābha*) và sự sở hữu (*samanvāgama*)

Ở giai đoạn tương đối muộn hơn, sự tiếp thu được định nghĩa nói chung là pháp tác động đến mối quan hệ của bất kỳ pháp nào với một chúng sinh (*santāna)*. Ở giai đoạn này, hai điều khoản nữa, đạt được (*pratilambha/ lābha*) và phú bẩm (*samanvāgama*), sau đó được phân biệt trong cách giải thích về sự thu được.

Tuy nhiên, cần lưu ý rằng ngay cả trong các sách hướng dẫn hậu-*AKB*, chúng vẫn được coi là từ đồng nghĩa của việc lợi đắc, mặc dù chúng đồng thời được sử dụng để chỉ định hai trường hợp khác nhau của phần sau, rõ ràng từ trích dẫn trên của *Avatāra.*

ADV cũng nêu rõ: "Cái gọi là 'sự lợi đắc' được gọi đồng nghĩa là 'tài sản', 'thu được'" (*prāptir nāma samanvāgamo lābha iti paryāyaḥ*). Nếu điều này được coi là một sự mơ hồ thì nó đã như vậy trong *MVŚ*: trong mục 157[40] của tác phẩm này, nó trích dẫn *Thi thiết luận (Prajñapti-śāstra)* để chỉ ra rằng sự thu được, đạt được và tài sản là những từ đồng nghĩa "khác nhau về âm thanh nhưng không khác nhau về ý nghĩa".[41] Nhưng trong mục 162[42] của cùng một tác phẩm, bảy điểm khác biệt giữa việc lợi đắc và tài sản được liệt kê:

I. Một số người nói: bản thân những cái tên này cũng khác nhau: một cái tên được lợi đắc, cái khác là tài sản.

[39] Xem *Entrance,* 108.
[40] *MVŚ*, 797a.
[41] *MVŚ*, 797a.
[42] *MVŚ*, 823a.

II. Một số người nói: việc lợi đắc những gì chưa có được là sự lợi đắc không có tên; việc lợi đắc những gì đã có được là sự từ bỏ.

III. Một số người nói: việc lợi đắc ngay từ đầu được gọi là lợi đắc; việc lợi đắc tiếp theo được gọi là tài sản.

IV. Có người nói: sự ban tặng (*sam - anu -* ā - √*gam*) của những gì chưa được ban tặng trước đây được gọi là sự đạt được; tài sản của những gì đã được ban tặng được gọi là tài sản.

V. Một số người nói: cái gì trước đây không thuộc về ai, bây giờ thuộc về một cái gì - cái này được đặt tên là sự lợi đắc; cái gì đã thuộc về một người bây giờ [tiếp tục] thuộc về một - đây là tài sản được đặt tên.

VI. Một số người nói: việc lợi đắc ngay từ đầu được gọi là lợi đắc; sự không gián đoạn của những gì đã được lợi đắc là tài sản không được đặt tên.

VII. Một số người nói: việc ban đầu thu được là sự lợi đắc có tên; không được mất những gì đã có được là sự lợi đắc không có tên. Do đó, trong khi việc đạt được áp dụng cho khoảnh khắc đầu tiên thì sự sở hữu áp dụng cho cả khoảnh khắc đầu tiên và khoảnh khắc tiếp theo.

Từ những ý kiến khác nhau được ghi lại trong *MVŚ*, có thể thấy rõ hai hình thức phân biệt cơ bản giữa việc tiếp thu và sở hữu: hình thức đầu tiên dựa trên giai đoạn - khoảnh khắc đầu tiên hoặc sau đó - mà tại đó pháp nhất định sẽ được cá nhân tiếp thu; phần thứ hai tập trung vào chính pháp đã đạt được - liệu nó được cá nhân đạt được hay sở hữu lần đầu tiên, hay nó được thu thập lại hay được sở hữu liên tục sau đó.

Phân biệt của Tôn giả Vasubandhu giữa sự đạt được và sự sở hữu trong *AKB* dựa trên [VI] và [VII] và về cơ bản tuân theo hình thức đầu tiên mà nhiều người trước đây đã nói đến để đề cập đến khoảnh khắc đầu tiên của sự đạt được, cho dù pháp đã ban cho có được tiếp thu lần đầu tiên hay được lấy lại sau khi bị mất:

> Sự đạt được có hai loại: sự đạt được (*lābha = pratilambha)* những gì chưa đạt được hoặc những gì đã mất [và lại đạt

> được], và sự sở hữu những gì đã đạt được. Nó được thành lập rằng không lợi đắc là ngược lại.[43]

Sự phân định của Tôn giả Saṃghabhadra, trái ngược, dựa trên [II], và về cơ bản tuân theo hình thức thứ hai:

> Mặc dù việc lợi đắc, đạt được và tài sản có cùng ý nghĩa, những cái tên khác nhau này được đưa ra từ những quan điểm khác nhau. Có hai loại đạt được: cái chưa đạt được trước đó và cái đã đạt được trước đây. Sự đạt được cái chưa đạt được được gọi là đạt được. Việc lợi đắc những gì đã có được trước đây được gọi là tài sản.
>
> Không đạt được được hiểu là đối lập với điều này: cái chưa đạt được trước đó và cái đã đạt được và bị mất. Việc không đạt được những gì trước đây chưa đạt được được gọi là không đạt được (*apratilambha*). Việc không có được những gì đã bị mất được gọi là không có tài sản (*asamanvāgama*). Như vậy, bản chất của một phàm nhân được gọi là sự không đắc được thánh pháp (*ārya-dharma*) [vì một phàm nhân đã đắc được bất kỳ thánh pháp (*ārya-dharma*) nào].[44]

11.3.1.2. Sự khác biệt tạm thời giữa việc lợi đắc và không lợi đắc

Sự đắc được may mắn phát sinh đồng thời (*sahaja*) với pháp đắc được; cái này có thể so sánh được với cái bóng theo sau hình tượng. Nó có thể xuất hiện trước (*agraja*) pháp để được một cá nhân tiếp thu; điều này có thể so sánh với con bò đực đầu đàn (*vṛṣabha*) dẫn đầu bầy đàn, vì nó dẫn đến sự sinh khởi của pháp. Nó cũng có thể phát sinh tiếp theo (*paścātkālaja*) với pháp đã đắc được; điều này giống như con bê đi theo mẹ, vì nó vẫn còn sau khi pháp đã đắc được chấm dứt.

Avatāra đưa ra ví dụ về từng loại:

> Loại đạt được đầu tiên hầu hết giống như pháp không được xác định, không được che đậy.
>
> Loại thứ hai hầu hết giống như các pháp thiện xảo của Dục

---

[43] *AKB*, 62: *dvividhā hi prāptir aprāptavihīnasya ca lābhaḥ pratilabdhena ca samanvāgamaḥ | viparyayād aprāptir iti siddham |*

[44] *Ny*, 396c.

giới vào lúc người ta "rơi" từ một giai đoạn cao hơn và sắp tái sinh (*pratisaṃdhi)* vào cõi Dục.

Loại thứ ba hầu hết giống như loại trí tuệ (*prajñā*) bắt nguồn từ việc lắng nghe (*śrutamayī*), suy ngẫm (*cintāmayī*), v.v., ngoại trừ những sự đạt được đồng thời.

Ở đây, có một bình luận ngắn gọn (*vibhāṣā*) [về pháp nào có những loại đạt được] theo thứ tự:

Các sắc thiện và bất thiện thuộc cõi giác quan có sự thu nhận đồng thời và sau, nhưng không phải trước.

Tất cả các pháp không che đậy, không xác định và vật chất vô biểu không xác định (*nivṛtāvyākṛta-vijñapti-rūpa)* chỉ có sự đạt được đồng thời, ngoại trừ các năng lực siêu thường của thị giác (*cakṣurabhijñā*) và thính giác (*śrotābhijñā*) và chuyển hóa tư tưởng (*nirmāṇa- citta*) [mà, trở nên mạnh mẽ (*balavat*) và đạt được nhờ nỗ lực đặc biệt (*prayogaviśeṣa*), có thể có được cả ba loại đạt được], và loại trừ một phần nhỏ trong số nghệ thuật và thủ công (*śailpa-sthānika*) và cách cư xử (*airāpathika*) đã được thực hành một cách tích cực. Chúng không có khả năng thu thập trước và sau do sự yếu đuối của chúng (*durbalatvāt*).

Tất cả các pháp còn lại đều có thể đạt được sau, trước và đồng thời.[45]

Phần thảo luận sau đây trong *MVŚ* về xiềng xích đưa ra một minh họa khác về ba loại lợi đắc:

Những xiềng xích đó hiện diện - liệu chúng có trói buộc được không?

Đáp: Những xiềng xích hiện có đó bây giờ đã trói buộc. Nghĩa là, xiềng xích hiện tại nhất thiết phải có hiện tại. Điều này giống như trường hợp một hình và bóng của nó: bóng nhất thiết phải cùng tồn tại [với hình đó].

Có những xiềng xích trói buộc bây giờ, nhưng chúng không

[45] *Entrance,* 109f. Ngoài ra *cf. MVŚ,* 311c đưa ra những điều sau đây như ví dụ về *paścātkālaja-prāpti*: những xiềng xích đó mặc dù đã được kết nối (*saṃyukta*) nhưng lại không phải là quá khứ, tức là những xiềng xích của tương lai và hiện tại có *prāpti* - là quá khứ.

> hiện diện. Đó là, những xiềng xích của quá khứ hay tương lai đang trói buộc hiện tại: những xiềng xích trong quá khứ hoặc tương lai có được hiện tại. Những xiềng xích trong quá khứ giống như con bò đực dẫn đầu việc lợi đắc [mà giống như những con bê]. Những xiềng xích trong tương lai giống như những con bê đi đằng sau việc lợi đắc. Bởi vì việc lợi đắc của họ là hiện tại nên chúng được cho là sẽ ràng buộc ngay bây giờ.[46]

Sự khác biệt về thời gian của việc đạt được và không đạt được cũng được tạo ra từ quan điểm của người quan sát, và theo cách này, các pháp trong ba thời kỳ trong mỗi trường hợp có thể có ba loại đạt được - quá khứ, hiện tại và tương lai. Điều này tạo ra tổng cộng chín loại có thể có: Như vậy, pháp quá khứ từ quan điểm của người quan sát có thể có một sự tiếp thu mà - từ quan điểm riêng của pháp - có thể là quá khứ, hiện tại hoặc tương lai, kể từ khi việc tiếp thu đó có thể trước, đồng thời với hoặc sau đó. Điều tương tự cũng áp dụng cho pháp hiện tại và tương lai. Tuy nhiên, không phải tất cả các pháp đều có thể có ba sự đắc được - trước - đồng thời - tiếp theo sự phát sinh của chúng. Điều này được cho là do sự yếu kém của các pháp này do chúng không tồn tại là kết quả của nỗ lực.[47]

Hơn nữa, sự đạt được các pháp vô vi cũng không thể bị phân biệt ba mặt này vì chúng hoàn toàn vượt qua tiến trình thời gian.

Đối với pháp vô đắc, chỉ có pháp quá khứ, vị lai mới có thể có vô đắc là quá khứ, hiện tại, vị lai. Pháp hiện diện theo quan điểm của cá nhân chỉ có thể là quá khứ hoặc tương lai. Nghĩa là, không thể có sự không đạt được đồng thời với pháp hiện đang được cá nhân đạt được - pháp hiện đang được liên kết với cá nhân nhưng không đồng thời bị loại bỏ.

11.3.1.3. Sự tiếp thu và thực hành tâm linh

Sự nhận thức về tầm quan trọng của học thuyết các nhà *A-tỳ-đạt-ma (Ābhidharmika)* có thể nhận thấy rõ ràng ở chỗ nó xuất hiện ở phần trên cùng của các danh sách khác nhau - của cả hai trường phái *A-tỳ-đạt-ma (Abhidharma)* và Du-già tông (*Yogācāra*) - sau giai

[46] *MVŚ*, 312a–b.

[47] *Vy*, 152: *anabhisaṃskāravattvād durbalatvam* |

đoạn khi phạm trù các điều kiện tách rời khỏi suy nghĩ đã được trình bày một cách đầy đủ về mặt giáo lý. Đặc biệt, đối với Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*), dựa trên lý thuyết về sự tồn tại ba thời gian của họ, việc đạt được đã trở thành một điều kiện thiết yếu đối với cơ chế ô nhiễm cũng như thanh lọc. Nhiễm ô thật sự luôn tồn tại như một pháp (*sarvadā asti*); nó không thể bị phá hủy. Nhưng mối liên kết của nó với người thực hành bị tác động bởi sự tiếp thu tương ứng có thể bị cắt đứt bằng cách làm gián đoạn chuỗi sự tiếp thu. Tương tự như vậy, pháp thuần khiết chỉ có thể được sở hữu bởi người thực hành thông qua hoạt động của sự tiếp thu mà tác động đến mối liên kết (tham khảo § 12). Sự tiếp thu, mặc dù bản thân nó được điều kiện hóa nhưng không có bản chất tinh thần hay vật chất, nhưng trên thực tế đóng vai trò không thể thiếu của liên hệ cái vô điều kiện với cái có điều kiện. Đó là điều kiện thiết yếu để con người trải nghiệm niết-bàn. Hơn nữa, niết-bàn chỉ trở thành một trải nghiệm tâm linh cá nhân độc đáo nhờ đức tính đạt được liên kết niết-bàn với anh ta (tham khảo § 16).

11.3.2. Tính đồng nhất của nhóm (*nikāya-sabhāga, sabhāgatā*)

Đây là lực tạo nên sự tương đồng lẫn nhau giữa chúng sinh. Điều này chỉ áp dụng cho chúng sinh và những gì liên quan đến chúng sinh. *AKB*, *Ny* và *SPrŚ* nói về đồng nhất chúng sanh (*sattva-sabhāgatā*) và đồng nhất pháp (*dharma-sabhāgatā*). Cái trước hoạt động trên chúng sinh. Cái sau hoạt động dựa trên các pháp liên quan đến chúng sinh, phân biệt chúng thành uẩn (*skandha*), xứ (*āyatana*) và giới (*dhātu*), những thứ tạo thành nền tảng của đồng nhất chúng sanh (*sattva-sabhāgatā*).

Không có lực lượng như vậy hoạt động giữa những thứ không có tri giác.[48] Tôn giả Saṃghabhadra ở đây chỉ ra rằng đức Phật không bao giờ nói về sự đồng nhất vô tình như vậy. Theo ông, lý do là trong số những vật không có tri giác, chẳng hạn như cỏ và cây, không có sự tương đồng lẫn nhau về chức năng và khuynh hướng như trong trường hợp của chúng sinh. Hơn nữa, do chúng sinh mà cỏ v.v. mới được sinh ra. Hơn nữa, pháp này chỉ được tạo ra do nghiệp trước và nỗ lực tích cực hiện tại (cầu nguyện), và cả hai yếu tố này đều không có trong chúng sinh.[49]

---

[48] *SPrŚ*, 805c; cf.*AKB*, 68.

[49] *Ny*, 400b.

Cả *ADV*[50] và *Ny*[51] đều cho chúng ta biết rằng đồng nhất nhóm (*nikāya-sabhāgatā*) là thuật ngữ được sử dụng trong các văn bản *A-tỳ-đạt-ma* của Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*). Tôn giả Saṃghabhadra định nghĩa nó như sau:[52]

> Có một thực thể riêng biệt được gọi là chúng đồng phần (*sabhāgatā*). Đó là sự tương đồng lẫn nhau (*sādṛśya*) giữa chúng sinh. Nguyên nhân của sự giống nhau (*sābhāgya-kāraṇa*) giữa các loài chúng sinh khác nhau sinh ra trong cùng một cõi hiện hữu (*gati*), về thân (*śarīra*), hình dạng (*saṃsthana*), [đặc biệt] chức năng của các căn (*indriya*), và thức ăn (*āhāra*), v.v., cũng như nguyên nhân tạo nên khuynh hướng tương tự nhau (*ruci*) của chúng, được gọi là đồng nhất nhóm (*nikāya-sabhāga*).

Tôn giả Saṃghabhadra nhấn mạnh thêm rằng chỉ riêng nghiệp báo không thể xác định đầy đủ những điểm tương đồng như vậy:

> Cũng giống như nghiệp, tâm và các nguyên tố phổ quát đều là nguyên nhân tạo ra vật chất trong sáng (*rūpa-prasāda*) [trong đó các giác quan được cấu thành], do đó, thân và hình dạng, v.v., không phải chỉ do nghiệp gây ra, vì người ta quan sát thấy rằng thân thể và hình dạng [của chúng sinh] là kết quả được phóng chiếu (ā - √*kṣip*) bởi nghiệp tương tự lẫn nhau, [và vẫn tồn tại những khác biệt về các khả năng, chức năng và thực phẩm, v.v.. Nếu người ta nói rằng những khác biệt như vậy là kết quả từ những nghiệp hoàn thiện (*paripūraka-karma*) đó thì không phải vậy hợp lý, vì có thể có những cơ thể và hình dạng được tạo ra bởi nghiệp phóng chiếu tương tự (*ākṣepaka-karma*). Chính vì sự khác biệt trong tính đồng nhất của nhóm mà các chức năng trở nên khác nhau. Nếu cơ thể và hình dạng, v.v., không hơn gì kết quả của nghiệp thì [chúng sinh] sẽ không thể từ bỏ hoặc thực hiện bất kỳ chức năng nào theo khuynh hướng của họ. Ở đây, *sa* (tính đồng nhất) là do sự tương đồng lẫn nhau về hình dáng vật lý, chức năng và khuynh hướng. *Bhāga* có nghĩa là nguyên nhân (*nimitta*). Có một thực thể thực sự riêng biệt là nguyên nhân của tính đồng nhất này, do đó nó được gọi là đồng nhất (*sabhāga*).

---

[50] *ADV*, 89: *nikāya-sabhāga ity asya śāstra-saṃjñā* |

[51] *Ny*, 400a.

[52] *Ny, loc. cit.*

Trong học thuyết Nhất thiết hữu bộ *(Sarvāstivāda)* về nghiệp, sự tồn tại của một người được xác định bởi hai loại nghiệp. (1) Nghiệp phóng chiếu (*ākṣepaka*) dẫn đến việc một người được sinh vào một cõi hiện hữu cụ thể (tham khảo § 13). Sự tồn tại này về cơ bản được chỉ định bởi đồng nhất nhóm (*nikāya-sabhāga*) của một người vì "chỉ khi một người có được đồng nhất nhóm (*nikāya-sabhāga*) thì người ta mới được cho là được sinh ra".[53] (2) Tính đa dạng của nghiệp *(paripūraka)* hoàn thiện cùng nhau quyết định những đặc thù của sự tồn tại được phóng chiếu. Đồng nhất nhóm (*nikāya-sabhāga*) khi hành động cùng với nghiệp đa dạng (*paripūraka-karma*) để tìm ra những đặc tính này, góp phần tạo ra những điểm tương đồng được mô tả giữa các thành viên trong cùng một loài.

AKB, *ADV* và *Avatāra* chia đồng nhất nhóm (*nikāya-sabhāga*) thành nhóm chung (*abhinna*) và các nhóm cụ thể (*bhinna*). *Avatāra*:[54]

> Tính đồng nhất của nhóm là nguyên nhân tạo ra sự tương đồng trong nỗ lực và khuynh hướng giữa chúng sinh (*sattvānāmekārtharuciḥ sādṛśyahetubhūta*). Đây được chia thành hai: (i) không phân biệt [hoặc tổng quát] (*abhinna*), và (ii) phân biệt [hoặc đặc biệt] (*bhinna*).
>
> Trong trường hợp đầu tiên, tất cả chúng sinh đều có sự gắn bó như nhau (*ātmasneha*), được nuôi dưỡng tương tự bằng thức ăn, và có những khuynh hướng tương tự (*rati)* - nguyên nhân của sự giống nhau (*sāmya*) này được gọi là tính đồng nhất nhóm [chung]. Mỗi [chúng sinh] đều có trong mình tính đồng nhất nhóm của riêng mình.
>
> Trong trường hợp thứ hai, chúng sinh có thể thuộc về các phạm vi, giai đoạn, cảnh giới, cảnh giới, đẳng cấp khác nhau (*jāti*); họ có thể là nam, nữ, Tỳ-khưu, Tỳ-khưu-ni, thực tập sinh, không thực tập sinh, v.v.. Trong mỗi chúng sinh [thuộc loại phạm trù được nêu ra], có pháp là nguyên nhân phân biệt (*pratiniyama-hetu*) cho sự giống nhau trong nỗ lực và khuynh hướng [(giữa các thành viên của nhóm) cùng loại]. Điều này

[53] *Ny,* 585b.

[54] *Entrance,*115f.

được gọi là tính đồng nhất nhóm. Nếu điều này không tồn tại thì sẽ có sự nhầm lẫn trong tất cả cách sử dụng thông thường (*lokavyavahāra*) như thánh (*ārya*), không thánh (*non-ārya*), v.v..[55]

11.3.3. Chứng đắc vô niệm, chứng đắc sự chấm dứt và vô niệm

Từ *samāpatti* (< *sam-ā- √pad)* có nghĩa là đạt được. Trong Phật giáo, nó đặc biệt có nghĩa là đạt được trạng thái thiền định. Đối với các học giả *A-tỳ-đạt-ma,* nó bao hàm sự đạt được trong đó có sự hoàn toàn đồng đều giữa tâm và thân - một ý nghĩa được cho là được chuyển tải bởi tiền tố "*sam*" được hiểu theo nghĩa *samatā* ("sự bình đẳng", "bình đẳng"). Huyền Trang dịch thuật ngữ này là "đẳng chí" (等至) ("bình đẳng - thành tựu"/ "xả nhiên - sự đạt được") cũng như định (定) ("sự cân bằng", "sự đồng đều", "sự ổn định"), và đồng nghĩa với từ "*jug par*" của Tây Tạng, "nhập vào sự bình đẳng/ bình thản", phản ánh ý nghĩa này. Sự chứng đắc vô niệm và sự chứng đắc sự chấm dứt là hai chứng đạt thiền định trong đó hoàn toàn không có hoạt động tinh thần nào cả. Nhưng cũng giống như niết-bàn (*nirvāṇa*) không phải chỉ là một trạng thái vắng mặt khổ (*duḥkha*) mà là một thực thể tích cực có khả năng ngăn chặn tuyệt đối các phiền não phát sinh thêm (tham khảo § 16), tương tự như vậy, hai chứng đạt này cũng là những thực thể có thật.

Đạt đến vô niệm (*asaṃjñi-samāpatti*) được một phàm nhân tầm thường tìm kiếm, họ quan niệm sai lầm rằng trạng thái diệt trừ mọi ý tưởng là sự giải thoát và sự đạt được này là phương tiện của

---

[55] *Cf.* một đoạn văn rất giống trong *ADV*, 89: *sabhāgatā nāma dravyam | sattvānām ekārtha-ruciḥ sādṛśyahetubhūtam | nikāya-sabhāga ity asya śāstra-saṃjñā | sā punar abhinnā bhinnā ca | abhinnā sarva-sattvānāṃ sattva-sabhāgatā | sā pratisattvaṃ sarveṣvātma-snehāhāra-rati-sāmyāt | bhinnā punas teṣām eva sattvānāṃ dhātu-bhūmi-gati-yoni-jāti-strī-puruṣopāsaka-bhikṣuśaikṣāsaikṣādīnām ekārtha-rucitva-bheda-pratiniyama-hetuḥ | tasyāṃ khalv asatyāṃ sarvāryānārya-lokavyavahāra-saṃkara-doṣaḥ prasajyeta |*

Cf. một định nghĩa tương tự được Tôn giả Saṃghabhadra trích dẫn trong *Vy,* 159: *śarīrendriyasaṃsthāna-ceṣṭāhārādi-sābhāgya-kāraṇam Anyonyābhir abhisambandhanimittaṃ ca sabhāgatety ācārya-Saṃghabhadraḥ |* Cũng được nêu trong *Ny,* 400a: *sa* (tính đồng nhất), bởi vì những điểm tương đồng lẫn nhau về hình tướng vật chất, chức năng (của *indriya*) và ham muốn; *bhāga* có nghĩa là nguyên nhân (*nimitta*). Có một thực thể thực sự riêng biệt là nguyên nhân của tính đồng nhất này, do đó nó được gọi là *sabhāga.*

Cf. cũng *AKB*, 67. *AKB* (*loc.cit.*) cũng nói về *Dharma-sabhāgatā* dường như không tồn tại ở bất kỳ nơi nào khác Nhất thiết hữu bộ *(Sarvāstivāda) śāstra* ngoại trừ *Ny,* 400b và *SPrŚ*, 805c.

nó. Vị ấy bước vào cảnh giới này trước tiên bằng cách giải quyết để dập tắt mọi sự hợp nhất. Tôn giả Saṃghabhadra giải thích rằng nó được gọi như vậy "bởi chính vì chán ghét các ý tưởng mà người ta bước vào trạng thái đạt được (*samāpatti*) này. Các phàm phu (*pṛthagjana*) không có khả năng chán ghét các cảm giác (*vedanā*), chính vì bị dính mắc vào các cảm giác nên họ đi vào chứng đắc (*samāpatti*)."[56] Sự chứng đắc này được gộp vào thiền thứ tư:

> Khi một người đã ly thân với thiền thứ ba chứ không phải thiền thứ tư thì có pháp rời rạc, gọi là chứng đắc vô niệm, [có thể gây ra] sự chấm dứt của tâm và các tâm sở tư tưởng của một người ở giai đoạn thiền thứ tư.[57]

Đạt đến sự chấm dứt (*nirodha-samāpatti*), còn được gọi là sự đạt đến chấm dứt cảm giác và tri giác (*saṃjñā-veditanirodha-samāpatti*), thuộc giai đoạn của đỉnh cao hiện hữu (*bhavāgra*); đó là giai đoạn của thiền Vô sắc giới (*ārūpya*) thứ tư, chứng ngộ phi tưởng phi phi tưởng (*naiva-saṃjñā-nāsaṃjñā-samapatti*), là giai đoạn cao nhất của sự tồn tại luân hồi:

> Khi một người đã rời xa cõi Vô sở hữu (*ākiṃcanyāyatana*), có pháp rời rạc [có thể gây ra] sự chấm dứt của tâm và các câu sở tâm của một người trong [giai đoạn] đỉnh cao hiện hữu. Vì nó tạo ra sự tiếp tục đồng đều (*sama)* của các nguyên tố phổ quát, nên nó được gọi là sự đạt đến sự chấm dứt.[58]

Một thánh nhân (*ārya*) có khả năng trụ lại sự bình yên và ghê tởm sự xao lãng có thể bước vào. Thánh nhân làm như vậy bằng cách trước tiên áp dụng tâm trí của mình vào suy nghĩ để xoa dịu, quyết

---

[56] *Ny,* 401a.

[57] *Entrance,*112.

[58] *Entrance,*112. *MVŚ,* 775b: "Tại sao *nirodha* này lại được gọi là *samāpatti*? Nó được gọi là *samāpatti* bởi vì, đối với *nirodha* pháp, không có chướng ngại, không có bác bỏ; người ta trải nghiệm nó theo ý muốn và tự mình nhận ra nó. Vì lý do này đức Thế Tôn đã nói rằng [trong khi] *nirodha* là tạm thời thì *samāpatti* là liên tục.

Câu hỏi: *Samāpatti* là cái làm cho ý nghĩ trở nên cân bằng (*sama*). Nhưng trong trường hợp này không có tâm (*acitta*), làm sao nó có thể được gọi là *samāpatti*?

Trả lời: Có hai loại *samāpatti*: (I) khiến suy nghĩ trở nên cân bằng, (II) khiến cho *mahābhūta* trở nên chẵn. Mặc dù *asaṃjñi* - và *nirodha-samāpatti* làm gián đoạn sự bình thản của tâm, khiến nó không tiếp tục, nhưng chúng tạo ra sự bình yên của *mahābhūta,* khiến chúng biểu hiện. Vì vậy chúng được gọi là *samāpatti*."

tâm dập tắt cả ý tưởng và cảm giác.[59] Thực ra, một phàm nhân bình thường không có khả năng đạt được điều này, bởi vì người ấy không có khả năng vượt qua những phiền não gắn liền với giai đoạn đỉnh cao của hiện hữu, mà tầm nhìn có thể loại bỏ được.[60]

Tuy nhiên, không phải tất cả các bậc thánh nhân đều có thể đạt được thành tựu này vào thời điểm đạt được đỉnh cao của sự tồn tại - đó là đạt được nhờ nỗ lực (cầu nguyện). "Chỉ trong trường hợp của đức Phật [-người hoàn toàn giải thoát chướng ngại của chứng đắc thiền định (*samāpatty-āvaraṇa-vimukta*)[61] -] thì việc đạt được nó được cho là nhờ [sự kiện đơn thuần là] xả ly. Vào đúng thời điểm đạt được tuệ tri về chấm dứt (*kṣaya - jñāna*), Ngài đã có khả năng tạo ra sự đạt được này theo ý muốn - sự bình đẳng (*guṇa*) của một vị Phật không phải nhờ bất kỳ nỗ lực nào. Chúng xuất hiện trước mặt Ngài ngay khi Ngài mong muốn - chính [theo nghĩa này] là Ngài đã có được sự chứng đắc."[62]

Vô tưởng (*āsaṃjñika*) là trạng thái tái sinh của vô niệm, là quả báo của việc đạt được vô niệm. Giống như trạng thái sau, nó không phải là một trạng thái đơn thuần mà là một lực thực sự có khả năng gây ra sự chấm dứt của tư tưởng và các tâm sở tư tưởng của những người sinh ra trong số các vị thần là chúng sinh vô niệm (*asaṃjñi-sattva*). Nó tạm thời (*kālāntaraṃ*) ngăn chặn sự phát sinh của mọi hoạt động tinh thần, giống như một con đập ngăn chặn dòng chảy của con sông (*nadītoyasaṃnirodhavat*).[63] Tuy nhiên, sự đạt được vô niệm chỉ có vô niệm và vật chất của những chúng sinh đó làm quả báo của nó.

Tính đồng nhất và khả năng sinh lực của chúng bị quả báo bởi *thiền thứ tư,* trong đó tư tưởng tồn tại, và các uẩn còn lại (*skandha*) bị quả báo bởi cả sự chứng đắc này và thiền thứ tư.[64] Những chúng sinh vô niệm này an trú trong cõi trời Vô tưởng, là một nơi ở cao

---

[59] *Ny,* 401b, 403a; *MVŚ*, 776a.

[60] *Ny,* 401c; *MVŚ*, 780a. Skandhila giải thích rằng *ārya* nhập vào đó "để sống trong cực lạc trong cuộc sống hiện tại" (*dṛṣṭa-dharma-sukha-vihārārtham*) và rằng một *pṛthagjana* không thể vào đó vì sợ nó sẽ bị hủy diệt (*Entry,* 132). Tôn giả Saṃghabhadra gán quan điểm này cho "một người chủ nào đó" và bác bỏ nó. (*Ny, loc. cit.)*.

[61] *Ny,* 402a.

[62] *Entrance,*114; *Ny,* 401c–402a; *xem. MVŚ*, 780b.

[63] *AKB*, 68; Mới, 400c; *Entrance,* 113.

[64] *Ny,* 400c; *MVŚ*, 615a.

quý trong cõi trời Đại Quả (*bṛhatphala*) trong thiền thứ tư.[65] Khi sự tưởng khởi khởi lên trong họ, họ rơi (*cyavante*) khỏi nơi ở của mình và nhất thiết phải tái sinh vào cõi Dục, vì những ai sắp sinh vào cõi trời Vô niệm nhất thiết phải có một nghiệp báo trong cõi Dục ở kiếp sau (*aparaparyāya-vedanīya*), cũng như những người sinh ra ở Bắc Câu-lô châu (Uttarakuru) nhất thiết phải có nghiệp lực dẫn đến tái sinh vào cõi trời.[66]

11.3.4. Sinh quyền (*jīvitendriya*): năng lực quan trọng

Từ "quyền" hay "căn" (*indriya*) được cho là biểu thị chủ quyền hoặc sự thống trị (*ādhipatya*).[67] Nhất thiết hữu bộ *(Sarvāstivāda)* thừa nhận 22 căn hay quyền.[68] *MVŚ* giải thích rằng sự thống trị của năng lực bao gồm (i) cho phép người ta khẳng định rằng một chúng sinh đang sở hữu các năng lực (*sa-indriya*), (ii) duy trì các năng lực.[69] Cái trước ngụ ý rằng khả năng tri giác được xác định bởi sự hiện diện của năng lực sống; cái sau, đó là điều kiện thiết yếu để sống chứ không phải chết. "Thân có các căn sống" (*sendriyaḥ kāyo jīvati*).[70] Như vậy sự hiện diện của sinh lực đủ để xác định sự sống của chúng sinh. *MVŚ* tạo nên sự phân biệt rõ ràng:

> Pháp có khả năng [- chúng sinh -] và pháp không có khả năng [- vô tình -] là khác nhau.[71]

Quan điểm của Phật giáo này trái ngược với học thuyết của đạo Kỳ-na (*Jain*) rằng những thứ bên ngoài - nước, thực vật, v.v. - cũng là tri giác, như năng lượng sống tồn tại trong tất cả, tức là bên trong và bên ngoài.[72]

Định nghĩa được đưa ra trong các văn bản *A-tỳ-đạt-ma* là một định nghĩa đơn giản. Vì vậy, *PrŚ*:

---

[65] *Cf. MVŚ*, 784b.

[66] *Ny,* 400c; *Entrance,* 113, ADV, 91.

[67] *AKB*, 38: *kaḥ punar indriyārthaḥ | idi paramaiśvarye | tasya indantīti indriyāṇi | ata ādhipatyārtha indriyārthaḥ | MVŚ*, 730c, giải thích từ theo tám nghĩa mà từ đầu tiên là *ādhipatya.*

[68] *MVŚ*, 728c; *AKB*, 40.

[69] *MVŚ*, 731b. Một quan điểm khác đưa ra bốn khía cạnh phù hợp với ưu thế: (i) không kết nối với tương đồng nhóm (*nikāya-sabhāga*), (ii) duy trì tương đồng nhóm (*nikāya-sabhāga*), (iii) nuôi dưỡng tương đồng nhóm (*nikāya-sabhāga*), (iv) không cho phép tương đồng nhóm (*nikāya-sabhāga*) tiếp tục không bị gián đoạn.

[70] *AKB*, 243.

[71] *MVŚ*, 635a.

[72] *MVŚ*, 729a.

Là gì? Nguyên tắc sống (*āyus*) trong ba cõi.[73]

MVŚ trích dẫn và tuân theo định nghĩa này.[74] Tuy nhiên, chúng ta có thể thấy trong văn bản này học thuyết của phạm trù này trong quá trình phát triển và xây dựng một mặt, và mặt khác một tranh cãi liên quan đến nó. Đầu tiên, cảm hứng chấp nhận định nghĩa từ *PrŚ, MVŚ* trích dẫn các ý kiến khác nhau phân biệt năng lực điều hòa (*jīvitendriya-saṃskāra*) và điều kiện nguyên tắc sống (*āyuḥsaṃskāra*), mà không đưa ra bất kỳ bình luận nào.[75]

Giải thích về khả năng của thánh A-la-hán có thể cố tình kéo dài hoặc rút ngắn tuổi thọ của mình, nó ghi lại ý kiến của "Một số người" rằng khả năng đó là nhờ khả năng làm chủ được sức mạnh định lực của một thánh A-la-hán. Với điều này, anh ấy chuyển hóa động lực trong suốt thời gian (*sthitikālāvedha*) của đại nguyên tố (*mahābhūta)* - các khả năng và dự án, thông qua sức mạnh của định, một động lực mới cho điều tương tự. Điều này có nghĩa là quan năng sinh lực chỉ là một sự chỉ định của quán tính đã nói.

Các nhà biên soạn *MVŚ* bác bỏ lời giải thích này và tuyên bố rằng quang năng sinh lực tồn tại như một thực thể riêng biệt không có bản chất của đại nguyên tố (*mahābhūta*) của các năng lực.[76] Mặc dù bản thân nó không phải là vật chất hay tinh thần, nhưng quang năng sống có thể hoạt động (*vṛt)* với cả hai cơ sở hỗ trợ của nó.

> Các căn hoạt động với hai pháp làm nền tảng hỗ trợ: 1. sắc, 2. tâm. Sự thiền định này không có niệm tưởng, sanh khởi do sự cắt đứt niệm tưởng.
>
> Khi ai đó sinh ra trong phạm vi giác quan phát sinh thiền định này, năng lực quan trọng hoạt động với vật chất làm cơ sở hỗ trợ cho dù ý nghĩ đã bị cắt đứt.
>
> Khi ai đó được sinh ra trong thế giới vật chất, mặc dù vật chất đã bị cắt đứt, năng lực sống vẫn hoạt động với suy nghĩ là cơ sở hỗ trợ của nó. [Tuy nhiên,] nếu ai đó sinh ra ở đó mà phát

[73] *PrŚ*, 694a,723a.
[74] *MVŚ*, 657c,732b.
[75] *MVŚ*, 657c.
[76] *MVŚ*, 657b.

> triển thiền định này - không có vật chất hay suy nghĩ - năng lực sống sẽ bị gián đoạn nếu không có cơ sở hỗ trợ. Khi đó người đó nên được cho là đã chết và không ở trong trạng thái thiền định.[77]

Những phân nhánh và những tranh cãi liên quan đến phạm trù này được tiếp tục trong các văn bản sau này như *AKB*, *Ny*[78] và *Avatāra.* Trong *AKB*, Tôn giả Vasubandhu đưa ra một khái niệm Kinh lượng bộ *(Sautrāntika)* về sinh quyền - tương tự như cái được đưa ra bởi "một vài" trong *MVŚ* trích dẫn ở trên. Nó không phải là một thực thể riêng biệt (*dravyāntara*), mà chỉ đơn giản là "động lượng của khoảng thời gian của tính đồng nhất nhóm, [được phóng chiếu] bởi nghiệp trong ba cõi tồn tại".[79] Tôn giả Saṃghabhadra phản ứng lại điều này:

> Việc nguyên khí sống tồn tại như một thực thể có thật đã được chứng minh trong phần bàn về các năng lực.[80] Ở đây, chúng ta sẽ chỉ đặt câu hỏi về Kośakāra như sau: Ở đâu không có năm sắc xứ (*rūpāyatana*) bên trong, được tạo ra bởi *nghiệp* thì đôi khi có thể không có xứ (*āyatana*) thứ sáu, mạt-na (*manas*), được tạo ra bởi nghiệp [vốn không được xác định (*avyākṛta*) về mặt đạo đức] - đó là, trong trường hợp một người nào đó trong một thời gian dài liên tục tạo ra mạt-na thức (*kliṣṭa vijñāna*), hay hữu lậu thiện (*kuśala-sāsrava*) hay thức vô lậu (*anāsrava vijñāna*) - không có động lực (*āvedha*) là quả báo do nghiệp tạo ra.
>
> Cái gì gọi là nguyên tắc cuộc sống? Nếu trong trường hợp này có quả báo luôn tồn tại không gián đoạn từ lúc thụ thai cho đến khi chết thì chúng ta có thể nói rằng có một quán tính gọi là năng lực sống do nghiệp phóng ra, nhờ đó chúng sinh tiếp tục tồn tại trong một khoảng thời gian xác định. Nhưng lực lượng quả báo như vậy không được tìm thấy trong trường hợp này. Làm sao chúng ta có thể nói rằng sức sống tồn tại ở đây?

---

[77] *MVŚ*, 779b.

[78] *Ny*, 404b–c.

[79] *AKB*, 74: *na hi nāstīti brūmo na tu dravyāntaram | kim tarhi | traidhātukena karmaṇā nikāya-sabhāgasya sthiti-kālāvedhaḥ |*

[80] *Ny*, 377c.

> Trong trường hợp này, pháp nào được gọi là quán tính trong khoảng thời gian do nghiệp phóng chiếu? Không có [như] quán tính trong thời gian dự kiến, sau đó chuỗi quy định sẽ thuộc về ai? Không có chuỗi quy định nào như vậy, theo nghĩa nào thì có thể khẳng định rằng nguyên tắc sống là cái tồn tại cho đến chừng nào nó được xác định [bởi nghiệp] để tồn tại…
>
> Do đó, nguyên khí sống tồn tại như một thực thể riêng biệt, có khả năng hỗ trợ hơi ấm (*ūṣman*) và ý thức, được gọi là quang năng sống. Khả năng quan trọng này không hoạt động chỉ với cơ thể là cơ sở hỗ trợ, bởi vì khả năng quan trọng tồn tại trong lĩnh vực phi vật chất. Nó cũng không hoạt động chỉ với tư duy làm nền tảng hỗ trợ, bởi vì năng lực sống còn tồn tại ở người ở trong trạng thái không có tư tưởng. Nếu vậy, với cơ sở hỗ trợ nào mà năng lực vận hành? Sự vận hành của nó có nghiệp phóng chiếu trong kiếp trước và tính đồng nhất nhóm của cuộc sống hiện tại làm cơ sở hỗ trợ.[81]

Tôn giả Skandhila và tác giả của *ADV* cũng phản ứng tương tự với cách giải thích Kinh lượng bộ *(Sautrāntika)*, định nghĩa và tranh luận các thuật ngữ gần như giống hệt nhau:

> Một [thực thể thực sự] được tạo ra bởi nghiệp trước đó, đóng vai trò là nguyên nhân cho chuỗi sáu *Entrance,* (*āyatana)* [của nhân cách con người] không gián đoạn, và tạo thành nền tảng cho sự chỉ định (*prajñapti*) của bốn kiếp và năm cảnh giới tồn tại - đây được gọi là năng lực. Nó còn được gọi là nguyên khí sống (*āyus*)… Ngoài năng lực, không thể có pháp nào khác có tính chất của một năng lực, được tìm thấy trong cả ba cõi (*traidhātukavyāpin*), tiếp tục không gián đoạn trong một thời gian tồn tại và hình thành nhất định. Cơ sở cho việc chỉ định bốn sự tái sinh và năm cảnh giới tồn tại.[82]

---

[81] *Ny,* 404c.

[82] Để có bản dịch đầy đủ những đoạn này trong *Avatāra,* xem *Entrance,*133f. *Cf.* mô tả gần như giống hệt trong *ADV*, 97: *uktaṃ hy abhidharme - "jīvitendriyaṃ katamat | traidhādhukam āyuḥ" iti | tat punaḥ "gati-prajñapty-upādānaṃ" vipākajasvabhāvatvāt | uktaṃ hi sūtre- "nirvṛtte vipāke nāraka iti samkhyāṃ gacchati | evaṃ yāvan naivasaṃjñā-nāsamjñāyatanopagasaṃkhyāṃ gacchati" iti | na cānyad indriyaṃ vipākajaṃ traidhātukavyāpy asti yajjanmaprabandhā'vicchedena vartamānaṃ gati-prajñapty-upādānaṃ syāt, Anyatra jīvitendriyāt |*

11.3.5. Bốn đặc tính của duyên (*saṃskṛta-lakṣaṇa*)

Bốn đặc tính này - đôi khi được gọi là đặc tính sơ khởi - là pháp hữu vi nội tại, hoạt động trên pháp đó để nó sinh khởi rồi chấm dứt. Pháp có bốn đặc tính này được gọi là pháp hữu vi. Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika*) duy trì rằng có bốn trong số chúng mặc dù kinh chỉ nói đến ba.[83]

Sự khác biệt rõ ràng được giải thích như sau: Thời gian là đặc tính hỗ trợ các pháp hữu vi - làm cho chúng ở lại và chúng sinh dễ dàng dính mắc vào. Điều này trái ngược với ba đặc tính kia tạo ra tính chất tạm thời của các pháp hữu vi, giúp chúng vượt qua ba thời gian. Như vậy, để chúng sinh có thể chán ghét các pháp hữu vi, đức Phật không liệt kê thời gian một cách riêng biệt. Hai đặc tính, thời gian và sự thay đổi, được nói đến cùng nhau, "giống như *Śrī* [nữ thần thịnh vượng] và *Kālakarṇī* [nữ thần xui xẻo]".[84]

(i) Đặc tính sinh (*jāti-lakṣaṇa*) làm cho pháp sinh khởi. *Avatāra* giải thích rằng "các nguyên nhân tạo ra pháp có hai phần: (i) bên trong và (ii) bên ngoài. Nguyên nhân là đặc tính sinh và cái sau bao gồm sáu nguyên nhân hay bốn điều kiện."[85]

Tôn giả Saṃghabhadra định nghĩa đặc tính sinh như sau:

> Ở đây, sự sinh khởi là pháp riêng biệt, là nguyên nhân chủ yếu của sự không chướng ngại ở giai đoạn sinh khởi của các duyên; vì nó kích thích chúng, khiến chúng sinh khởi. "Kích thích chúng" ám chỉ thực tế là vào thời điểm chúng sinh khởi, pháp này đóng vai trò là điều kiện thống trị của chúng. Trong khi tất cả sự phát sinh của điều kiện được gọi là sự sản sinh (*jāti*), tên gọi này sự sản sinh được đưa ra chỉ từ quan điểm rằng nó là nguyên nhân chủ yếu của sự không còn chướng ngại ở giai đoạn sinh khởi của các duyên.[86]

---

[83] *Cf. SĀ*,12, 21; A, i, 152.

[84] *Cf. Entrance,* § 4.6.11.b. *Cf. ADV,* 104f.: *… etāny eva Vineyaprayojanavaśāt sūtre sthity-anyathātvam ekīkṛtya trīṇy uktāni | … tato bhagavatā 'nyathātvākhyayā jarayā sahoktā śrīr iva kālakarṇyānubaddhā saṃvegānukūlā bhaviṣyatīty eṣo'rtha[vi] ṣayo dṛśyate tasmāc catvāri |* Cũng tham khảo *AKB*, 75; *MVŚ*, 201a–c.

[85] *Entrance,* 136.

[86] *Ny*, 405c.

MVŚ (202c–203a): "Câu hỏi: Khi *saṃskṛta - dharma* sinh khởi, chúng sinh khởi do thực

Đặc tính sản sinh vận hành trên pháp sắp sanh, tức là khi nó ở trong thời kỳ vị lai. Nhưng nó không thể hoạt động một mình;[87] và chính vì lý do này mà các pháp tương lai không phải tất cả đều sinh khởi cùng một lúc. Tôn giả Saṃghabhadra trình bày chi tiết về điều này:

> Đặc tính sinh tác đóng vai trò là nguyên nhân gần đồng sanh (*āsanna-kāraṇa*) và tạo ra cái được sinh ra, tức là các pháp hữu vi. Nhưng [việc sản xuất của họ không chỉ do đặc tính sinh gây ra]; điều này phải được hỗ trợ bởi sự tập hợp các nguyên nhân trước đây của loài, chúng cũng như các điều kiện bên ngoài khác. Điều này cũng giống như trường hợp hạt giống và đất đóng vai trò là nguyên nhân và điều kiện riêng biệt (*hetupratyaya-viśeṣa)*, [cùng nhau] hỗ trợ cho việc nảy mầm, v.v..[88]

(ii) Đặc tính trụ (*sthiti-lakṣaṇa*) là nguyên nhân bên trong của pháp khiến cho nó tồn tại tạm thời. Đó là "một pháp riêng biệt là nguyên nhân chủ yếu của sự không chướng ngại đối với [pháp] hữu vi đã được sinh ra nhưng chưa bị tiêu diệt, để phóng chiếu quả của chính nó".[89] Điều này có nghĩa rằng thời gian là điều kiện cần thiết và, trên thực tế, là điều kiện chủ yếu để pháp hữu vi thực hiện hành động (*kāritra)* của nó, được định nghĩa bởi Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika)* như hoạt động để phóng chiếu quả phóng chiếu (*niṣyanda-phala*) của pháp.[90] Đặc tính này không làm cho pháp tồn tại lâu dài, vì nó vận hành vào thời điểm pháp biến mất:

---

tế là chúng tự thân có bản chất sinh khởi (thể thị sanh pháp cố sanh 體是生法故生), hay do hiện hữu tham gia với đặc tính sinh (*jāti-lakṣaṇa*)?

Trả lời: …Chúng sinh khởi do thực tế là chúng có bản chất sinh khởi… Nhưng, mặc dù chúng có bản chất sinh khởi, chúng không thể sinh khởi nếu không kết hợp với *jāti-lakṣaṇa*… Vào thời điểm chúng sinh khởi, *jāti-lakṣaṇa* là nguyên nhân sản sinh chủ yếu của chúng. Pháp chính đáng bị hủy diệt do nhân của sự hủy diệt và pháp có thể bị từ bỏ bị từ bỏ bởi nguyên nhân của từ bỏ, pháp có thể sản sinh được tạo ra bởi *jātilakṣaṇa."*

[87] *Cf. AKB*, 79: *nahi vinā hetupratyaya-sāmagryā jātir janikā bhavati* |

[88] *Ny,* 411a.

[89] *Ny,* 405c. *Cf. MVŚ,*201c: "Nhờ sức mạnh của *sthiti-lakṣaṇa,* các *saṃskāra,* sau khi đã khởi sinh, có khả năng nắm lấy quả của chính mình và nắm bắt được *ālambana*. Bởi sức mạnh của *jarā* và *anityatā,* không còn hoạt động nào sau một sát-na thời gian (*kṣaṇa*) nữa. Nếu *sthiti-lakṣaṇa* không tồn tại thì sẽ không có chuỗi nhân quả của *saṃskāra* và *citta-caitta* pháp không nên có bất kỳ *alambana* nào."

[90] *Ny,* 409c, v.v..

> [Các điều kiện] không thể nói là tồn tại vào thời điểm chúng biến mất hoặc khi chúng được tạo ra, vì [vào những thời điểm này] chúng không có hành động (*kāritra*)... Chỉ vào lúc biến mất thì các *duyên* mới có hoạt động phóng chiếu quả (*kāritra* của *phalākṣepa*).[91]

(iii) Đặc tính suy thoái (/ phân rã) (*jarā/ anyathātva-lakṣaṇa*) là nội lực rõ rệt của pháp làm suy yếu (*vi - √han*) hoạt động phóng chiếu quả của nó, khiến nó không thể phóng ra quả khác biệt nữa. Đó là "nguyên nhân khiến pháp hữu vi (*saṃskṛta*) trở nên khác biệt trong [thời điểm] tiếp theo với [thời điểm] trước đó, trong chuỗi tiếp theo của nó".[92] Người ta lập luận rằng nếu không có sự vận hành của sức mạnh này, pháp hữu vi sẽ tiếp tục phóng chiếu hết quả này đến quả khác đến vô tận. Và nếu đúng như vậy thì nó không nên mang tính chất nhất thời (*kṣaṇika*) như chúng ta trải nghiệm.[93]

(iv) Đặc tính vô thường (/ biến mất) (*anityatā/ vyayalakṣaṇa*) là nội lực khiến cho pháp hiện tại mà hoạt động của nó đã bị suy giảm do đặc tính suy thoái, đi vào quá khứ. Nói cách khác, nó làm cho pháp trở nên vô thường.

11.3.5.1. Hoạt động của các đặc tính ở các giai đoạn khác nhau của pháp phát sinh

Trong *MVŚ*, các nhà Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*) cho rằng ba đặc tính đại diện cho ba giai đoạn tồn tại khác nhau của một pháp:

> Có một số, chẳng hạn như các Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*), cho rằng ba đặc tính của các pháp hữu vi không gắn liền với một khoảnh khắc nào. Họ khẳng định: "Nếu có ba đặc tính trong một khoảnh khắc thì pháp sẽ được sinh ra, suy thoái và biến mất cùng một lúc. Nhưng điều này không hợp lý vì chúng mâu thuẫn với nhau. Cần phải nói như vậy: sự sản sinh ám chỉ sự khởi

---

[91] *Ny,* 411c. *Cf. ADV*, 105: *yadi hi dharmasya sthitir na syāt, tasyātmany avasthitasya hetvākhyaḥ śakti-prabhāva-viśeṣo na syāt | anityatāgra[sta]sya ca notpakti-śaktir ityataś ca kriyāṃ na kuryāt | kriyā'bhāvāt phalābhāvaḥ syāt | phalārthaścāyamārambhaḥ | tasmād āstikair nāstika-pakṣaṃ vikṣipya sthitiḥ pratigṛhyata iti siddham ||*

[92] *Ny,* 405c.

[93] *Cf. Entrance,* § 4.6.10.

> sinh ban đầu của pháp; vô thường ám chỉ sự biến mất cuối cùng của nó; sự suy thoái ám chỉ tiến trình trưởng thành ở giữa.[94]

Trong *AKB*, Kinh lượng bộ *(Sautrāntika)* lý luận một cách tương tự. Họ khẳng định rằng bốn đặc tính này giống hệt về bản chất với các pháp hữu vi mà họ mô tả. Bởi vì, nếu chúng tồn tại như những thực thể thực sự tách biệt khỏi cái sau thì pháp có điều kiện, đồng thời, sẽ sinh, trụ, hoại diệt và chấm dứt.[95]

Nhất thiết hữu bộ *(Vaibhāṣika)* trả lời rằng trên thực tế, định đề Kinh lượng bộ *(Sautrāntika)* này sẽ dẫn đến rằng, giống như đặc tính và đặc tính giống hệt nhau thì các đặc tính của chúng cũng không khác nhau. Nếu vậy, các pháp phải được sinh ra khi chúng thực sự biến mất, và sẽ biến mất khi chúng được tạo ra. Hay đúng hơn là chúng chưa bao giờ được sinh ra.[96]

Tôn giả Saṃghabhadra giải thích rằng sự tồn tại đồng thời của các đặc tính không dẫn đến sai lầm được chỉ ra bởi Kinh lượng bộ *(Sautrāntika)* và Thí dụ sư *(Dārṣṭāntika):*

> Bốn đặc tính thực hiện các hoạt động của chúng ở các giai đoạn khác nhau (*avasthā*): Vào thời điểm pháp sinh khởi, đặc tính sanh (*jātilakṣaṇa*) thực hiện hoạt động của nó. Khi [pháp này] đã đạt đến giai đoạn phát sinh, ba - trụ (*sthiti*), lão suy (*jarā*) và hoại diệt (*vyaya*) - thực hiện các hoạt động tương ứng của chúng cùng một lúc. Như vậy, bốn đặc tính giới thực hiện các hoạt động của chúng ở những thời điểm khác nhau và không có sai lầm nào cho rằng một và cùng pháp sinh, trụ, hoại và diệt cùng một lúc.[97]

Kuiji mô tả lời giải thích này khẳng định hoạt động đồng thời của trụ (*sthiti*), lão suy (*jarā*) và hoại diệt (*vyaya*) như là học thuyết mới của Sanghabhadra.[98] Tuy nhiên, lời giải thích tương tự đã được đưa ra bởi các nhà biên dịch *MVŚ*.[99]

---

[94] *MVŚ*, 200a.
[95] *Cf. AKB*, 78.
[96] *Cf. Entrance*, 117f.
[97] *SPrŚ*, 810a–b. Cũng xem *MVŚ*, 200a.
[98] T43, số 1830, 284c27–285a2. Cùng trong *T*.43 số 1832, 708b29–c2.
[99] *MVŚ*, 200a7–12.

11.3.5.2. Những đặc tính phụ (*anulakṣaṇa*)

Bốn đặc tính chính này, tự chúng được tạo điều kiện giống như các pháp mà chúng đặc trưng, có bốn đặc tính phụ (*anulakṣaṇa*), đó là: sản sinh - sản xuất (*jāti - jāti*), thời gian (*sthiti - sthiti*), suy thoái (*jarā -jarā*) và vô thường - vô thường (*anityatā-anityatā*). Tuy nhiên, điều này không dẫn đến một sự vi phạm vô hạn.

Mỗi đặc tính trong bốn đặc tính chính mô tả tám pháp, nhưng mỗi đặc tính phụ chỉ có thể mô tả pháp. Trên thực tế, khi pháp được tạo ra, chín pháp cùng sinh khởi - trên chính nó, bốn đặc tính chính và bốn đặc tính phụ. Đặc tính chính, sự sản sinh, tạo ra tám pháp khác, loại trừ chính nó. Đặc tính thứ cấp là sản xuất - sản xuất chỉ tạo ra sản phẩm sơ cấp, do tính yếu kém của nó so với sản xuất sơ cấp. Điều tương tự cũng áp dụng cho từng đặc tính chính khác, một mặt, và mặt khác là ba đặc tính phụ tương ứng.[100]

MVŚ đưa ra lời giải thích thẳng thắn về lý do tại sao mỗi đặc tính phụ (*anulakṣaṇa*) chỉ có thể hoạt động trên pháp (tức là, một đặc tính chính), trong khi mỗi đặc tính căn bản (*mūla-lakṣaṇa*) có thể hoạt động trên tám pháp: "Đó là do bản chất của pháp tính (*dharmatā)*."[101] Theo Tôn giả Saṃghabhadra, đây là "vì sự khác biệt không hiệu quả của chúng" (*vṛtti/ vyāpāra/ sāmarthya)*.[102]

11.3.6. Nhóm từ (*nāma-kāya*), nhóm cụm từ (*pada-kāya*) và nhóm âm tiết (*vyañjana-kāya*)

Trong quan niệm Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*), ba loại này - là các từ đồng nghĩa tương ứng với tên (*saṃjñā*), câu (*vākya*) và âm vị (*akṣara*)[103] - là những lực thực sự hoạt động tương ứng trên các từ, cụm từ và âm tiết, khiến cho việc giao tiếp giữa con người với nhau có ý nghĩa. Việc ba điều này được liệt kê ở cuối danh sách các bất tương ưng hữu vi (*viprayukta-saṃskāra*) có thể gợi ý rằng chúng được khớp nối và đưa vào danh sách ở giai đoạn tương đối muộn.

Sự phát triển của học thuyết Nhất thiết hữu bộ này dường như bị ảnh hưởng bởi Mīmāṃsaka và các nhà ngữ pháp (*Vaiyākaraṇa*)

---

[100] *Cf. AKB*, 76; *Entrance,*117.

[101] *MVŚ*, 200c–201a.

[102] *Ny,* 406a–b.

[103] *AKB*, 80; *Entrance,*118.

đương thời.[104] Tuy nhiên, trong quá trình này, các nhà Nhất thiết hữu bộ đã tránh xa một cách có ý thức khái niệm ngữ pháp về âm thanh vĩnh cửu, duy trì sự nhấn mạnh đặc biệt của Phật giáo về tính vô thường.

11.3.6.1. Từ (*nāma*) và bản chất của lời Phật (*buddha-vacana*)

Như P. S. Jaini đã quan sát, học thuyết Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika)* này có thể bắt nguồn chủ yếu từ sự suy đoán của họ về bản chất của *Buddha-vacana* ("Lời Phật").[105] Tôn giả Yaśomitra trích dẫn những đoạn văn sau đây từ *JŚ* về bản chất của Phật ngôn:

> Phật ngôn là gì? Đó là lời nói của Như Lai, gồm phát biểu, lời nói, giọng nói, lời giải thích, đường dẫn giọng nói, âm thanh, hành động giọng nói, biểu hiện giọng nói (*vāgvijñapti*) …

Pháp vừa được nói đến là Phật ngôn (*Buddhavacana*) này là gì? Những sự sắp xếp tuần tự, sự thiết lập tuần tự và sự kết hợp tuần tự của nhóm từ (*nāma-kāya,* danh thân), nhóm cụm từ (*pada-kāya,* cú thân) và nhóm âm tiết (*vyañjana-kāya,* văn thân).[106]

MVŚ giải thích động cơ của hai đoạn văn. Đoạn đầu tiên được đưa ra để ngăn chặn quan niệm sai lầm về Phật ngôn (*buddha-vacanasaṃjñā*) liên quan đến những gì thực tế không phải là Phật ngôn, và để chứng tỏ rằng những gì đức Phật nói là Phật ngôn chân thực.[107] Khi trình bày chi tiết về đoạn đầu tiên này, những người biên soạn *MVŚ* nói rằng Phật ngôn (*Buddha-vacana)* có thông tin âm thanh (*vāg-vijñapti*) làm bản chất của nó. Đoạn trích dẫn thứ hai được cho là nhằm mục đích thể hiện không phải bản chất mà là chức năng của Phật ngôn. *MVŚ* cũng đề cập ở đây theo ý kiến của một người khẳng định rằng Phật ngôn có lời (*nāma,* danh), v.v., là bản chất của nó. Người biên soạn không từ chối quan điểm này. Thay vào đó, họ giải thích nó như đề cập đến khẩu ngữ là nguyên nhân

---

[104] Xem Jaini, PS, "*TheVaibhāṣika Theory of Words and Meanings*" in Jaini, PS, ed., *Collected Papers on Buddha Study* (Delhi,2001),201 ff.; đặc biệt *T.*211 ff.

[105] Jaini, PS, *sách đã dẫn,* 202.

[106] *Vy,* 52: *tathā hi jñanaprasthāna uktam | Katamad Buddha-vacanam | tathāgatasya yā vāg vacanaṃ vyāhāro gīr niruktir vāk-patho vāg-ghoṣo vāk-karma vāgvijñaptiḥ | …. punas tatraivānantaram uktaṃ Buddha-vacanaṃ nāma ka eṣa dharmaḥ | nāma-kāya-pada-kāya-vyañjana-kāyānāṃ yā anupūrva-racanā anupūva-sthāpanā anupūrva-samāyoga iti |* Xem *JPŚ,* 981a–b.

[107] *MVŚ,* 658c, 659c.

nối tiếp nhau - lời nói (*vāk*) làm phát sinh từ (*nāma*); từ (*nāma*) biểu hiện ý nghĩa (*artha*). Tuy nhiên, nói một cách chính xác thì nó có bản chất là biểu đạt âm thanh (*vāg-vijñapti*).[108]

Vì vậy, trong *MVŚ* chúng ta thấy hai quan điểm có thể chấp nhận được đối với các nhà Nhất thiết hữu bộ chính thống, mặc dù quan điểm đầu tiên là được ưa thích hơn. Hai quan điểm tương tự cũng được đưa ra trong *AKB*. Ở đó, Tôn giả Vasubandhu nói rằng những người nói ra bản chất của Phật ngôn đặt pháp uẩn *(dharmaskandha)* của đức Phật vào nhóm sắc uẩn (*rūpa-skandha*); trong khi những người coi từ (*nāma*) là bản chất thì xếp chúng vào hành uẩn (*saṃskāra-skandha*).[109]

Theo Tôn giả Yaśomitra cũng vậy, các nhà *A-tỳ-đạt-ma (Ābhidharmika)* chấp nhận cả hai quan điểm.[110] Tác giả của *ADV* cũng dường như chấp nhận cả hai quan điểm; như ông trích dẫn đoạn *A-hàm (āgama)* nói rằng khi đức Phật còn tại thế, Phật ngôn (*Buddha-vacana)* có bản chất của cả lời nói (*vāk*) và từ (*nāma*), và sau khi Ngài nhập niết-bàn, nó chỉ có bản chất là từ (*nāma*).[111] Tuy nhiên, Collett Cox khẳng định rằng "cách giải thích của Tôn giả Yaśomitra về quan điểm của các nhà *A-tỳ-đạt-ma (Ābhidharmika)* xung đột với quan điểm được đưa ra bởi Đại Tỳ-bà-sa (*Mahāvibhāṣā*) và Tôn giả Saṃghabhadra. Đối với hai đại diện Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) và nhà Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika)* ở Kāśmīra này, bản chất nội tại trong lời dạy của đức Phật là lời nói..."[112] Nhưng, như chúng ta đã thấy, những người biên soạn *MVŚ* thực sự chấp nhận cả hai cách giải thích. Về quan điểm của Tôn giả Saṃghabhadra trong vấn đề này, những gì ngài thực sự nói như sau:

> Một số khẳng định rằng Phật ngôn (*Buddha-vacana)* có lời nói (*vāk*) là tự tính (*svabhāva*) của nó. Họ khẳng định rằng các pháp uẩn (*dharma-skandha*) đều được xếp vào sắc uẩn (*rūpa-skandha*), vì lời (*vacana*) có âm thanh (*śabda*) là tự tánh (*svabhāva*) của nó.

[108] *MVŚ*, 659b.
[109] *AKB*, 17.
[110] *Vy*, 52.
[111] *ADV*, 11.
[112] Cox (1995), 162 f.

> Một số người khẳng định rằng Phật ngôn (*Buddha-vacana*) có từ (*nāma*) là tự tánh (*svabhāva*) của *nó.* Họ khẳng định rằng các pháp uẩn (*dharma-skandha*) đều được xếp vào trong hành uẩn (*saṃskāra-skandha*), vì từ (*nāma*) có bản chất là bất tương ưng hành (*viprayuktasaṃskāra*). [Bây giờ,] lời nói (*vāk*) và ngôn (*vacana*) là những từ đồng nghĩa, *vacana* có thể được coi là lời nói (*vāk*); [nhưng] từ (*nāma*) và lời nói (*vāk*) là những thực thể riêng biệt, vậy làm thế nào mà [*budd -*] *vacana nama*? Họ giải thích như vậy: Phải có từ (*nāma*) thì nó mới được gọi là ngôn (*vacana*); do đó bản chất của Phật ngôn không gì khác hơn là từ (*nāma*). Tại sao? Nó được gọi là Phật ngôn bởi vì nó truyền đạt ý nghĩa (*artha*) một cách chân thực; từ (*nāma*) có thể truyền đạt ý nghĩa (*artha*); vì thế ngôn (*vacana*) là từ (*nāma*). Theo đó, Phật ngôn (*Buddhavacana*) chắc chắn có từ (*nāma*) là tự tánh (*svabhāva*) của *nó.*[113]

Rõ ràng từ đoạn văn trên rằng Tôn giả Saṃghabhadra không đặc biệt chủ trương rằng Phật ngôn có bản chất là ngữ và ngài cũng không phản đối một trong hai quan điểm.

11.3.6.2. Nghiên cứu sâu hơn về bản chất và chức năng của từ (*nāma*)

Việc xem xét bản chất của từ (*nāma*), v.v., trong *MVŚ* đã vượt ra ngoài mối bận tâm về bản chất của Phật ngôn. Về một cuộc thảo luận về "nhóm nhiều từ" (*bahu-nāma-kāya)* trong *JPŚ*, *MVŚ*[114] đưa ra nhiều quan điểm khác nhau về động cơ của nó. Bao gồm như sau:

> (i) Cuộc thảo luận này nhằm mục đích phân tích ý nghĩa của *kinh*. "Như vậy, *kinh* nói, 'Này các Tỳ-khưu, từ lúc Như Lai xuất hiện ở thế gian, các từ (*nāma*), cụm từ (*pada*) và âm tiết (*vyañjanakāya*) xuất hiện ở thế gian.'[115] Mặc dù nói như vậy nhưng nó không phân tích nhóm từ (*nāma*), cụm từ (*pada*) và âm tiết (*vyañjanakāya*) là gì, nhưng cuộc thảo luận này ở đây nhằm mục đích phân tích chúng."

---

[113] *Ny*, 346c.

[114] *MVŚ*, 69c–70a.

[115] *Cf ADV*, 113: *uktaṃ hi bhagavatā | "tathāgatānām utpādān nāma-pada-vyañjanakāyānām utpādo bhavati" | … ye hy apauruṣeyā dhātv-āyatana-skandhādyavadyotakās te prathamaṃ Buddha-viṣayā eva |*; *Entrance,* 119.

(ii) Nó có mục đích xua tan những nghi ngờ ở những người có thể nghĩ rằng trong khi tác giả có kỹ năng diễn đạt ý nghĩa - có sự phân tích các ý nghĩa khác nhau trong chuyên luận - nhưng lại không có kỹ năng diễn đạt văn học.

(iii) Để bác bỏ các nhà Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*) và những người khác, và những người nhà ngữ pháp (*śābdika*) - cái trước phủ nhận tính chất của ba loại, cái sau cho rằng cả ba đều có âm thanh (*śabda*) như bản chất nội tại của chúng. Tác giả có ý chỉ ra rằng nhóm từ (*nāma-kāya*), v.v., là những pháp thực sự, được xếp vào nhóm của các duyên rời rạc (*viprayukta-saṃskāra-skandha,* bất tương ưng hành uẩn).

(iv-vi) …

(vii) Nó có mục đích làm sáng tỏ bản chất của phiền não và thanh lọc - nhóm từ (*nāma-kāya,* danh thân), v.v., là gốc rễ của những gì làm sáng tỏ hai điều này.

Từ cách thức *MVŚ* trích dẫn đoạn kinh mà chúng tôi trích dẫn ở đoạn trên, rõ ràng rằng Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) coi từ (*nāma*), v.v., là những lực lượng khách quan, vô tư. Đoạn văn tương tự này cũng được trích dẫn bởi Skandhila và tác giả của *ADV*. Đoạn sau, trên thực tế, nói rằng nhóm từ (*nāma-kāya,* danh thân), v.v., chuyển tải giới (*dhātu*), xứ (*āyatana*) và uẩn (*skandha*) là không thể thay đổi (*apuruṣeya*) - không được tạo ra bởi bất kỳ cá nhân nào.[116]

Skandhila lập luận về quan điểm của Nhất thiết hữu bộ *(Sarvāstivāda)* rằng âm thanh (*vāk-śabda*) không truyền tải trực tiếp vật ám chỉ đối tượng/ đối tượng tham chiếu (*artha*):

> Kẻo khi người ta thốt ra từ (*nāma*) "lửa", miệng người ta sẽ bị bỏng ngay lập tức.[117] Từ như "lửa", v.v., phải dựa vào lời nói để tạo ra chúng. Từ những từ "lửa", v.v., những vật ám chỉ đối tượng, tức là lửa, v.v., được truyền tải.

Ông giải thích thêm rằng:

> "truyền đạt" có nghĩa là tạo ra cho người khác sự hiểu biết

[116] Xem ghi chú trước.
[117] *Cf. MVŚ*, 73a.

(*buddhi*) về đối tượng được chiếu sáng (*dyotita*). Nó không có nghĩa là [từ] hợp nhất với vật ám chỉ đối tượng.[118]

Tác giả *ADV* giải thích theo cách rất tương tự, tóm tắt như sau:

Một âm thanh hoạt động trên từ; từ diễn tả đối tượng ám chỉ (*vāṅ nāmni pravartate | nāmārthaṃ dyotayati*).[119] Cả hai bậc thầy đều so sánh điều này với quá trình nhận thức một cách tương tự:

> Chỉ là nhãn thức, v.v., được tạo ra bằng mắt, v.v., làm điểm tựa cho chúng, biểu hiện bằng hình ảnh của đối tượng (*jñānavad arthasya pratinidhi-sthānīyāḥ*), cái hữu hình, v.v., và [do đó] hiểu được các đối tượng tương ứng của chúng. Điều tương tự cũng áp dụng cho các từ, v.v.[120] (Xem thêm § 10.8.2).

Kinh Kinh lượng bộ (Sautrāntika) khẳng định rằng từ (*nāma*) không gì khác chính là âm thanh (*śabda*). Dựa trên tiền đề này, người ta lập luận rằng âm thanh của giọng nói không thể tạo ra từ (*nāma*), mà theo các nhà Nhất thiết hữu bộ, là thực thể thống nhất, khác biệt, truyền đạt ý nghĩa: các âm thanh, là sắc (*rūpa*) và do đó kháng cự, không thể được sắp xếp cùng nhau; chúng phải phát sinh một cách tuần tự. Thật vô lý khi nói rằng khoảnh khắc cuối cùng của chuỗi âm thanh phát âm tạo ra từ (*nāma*), vì trong trường hợp đó, chỉ âm thanh cuối cùng thôi cũng đủ để truyền tải đối tượng tham chiếu. Những khó khăn tương tự cũng hiện diện nếu các nhà Nhất thiết hữu bộ lý luận rằng âm thanh phát âm tạo ra âm tiết (*vyañjana*), từ đó tạo ra từ (*nāma*) truyền đạt ý nghĩa.[121] Để trả lời, Tôn giả Saṃghabhadra trước tiên lập luận rằng từ (*nāma*) khác biệt với âm thanh:

---

[118] Xem *Entrance,* 119.

[119] Ngoài ra *cf. AKB,* 80; *Ny,* 413c.

120 Xem *Entrance,*119. *Xem. ADV,* 108 f.:

vākchabdādhīnajanmānaḥ svārthapratyāyanakriyāḥ |
saṃjñādyaparanāmānastrayo nāmādayaḥ smṛtāḥ ||

viprayuktāḥ khalu nāmādayaḥ saṃskāra-skhanda-saṃgṛhītāḥ | vāk tu rūpaskhandha-saṃgṛhītā vāg gīr niruktir ity arthaḥ | te ca tad-adhīnotpattayo niruktyadhīnārtha-pravṛttayaś ca jñānavad arthasya pratinidhi-sthānīyāḥ | nirukti[ḥ] nāma saṃjñā | nārthānām ekasaṃjñatvāt | yathā tu cakṣur-vijñāna-kāyādayaḥ pañca-rūpādy-āyattavṛttayaḥ, tadvat te'pi 'vākchabdādhīnajanmānaḥ' | ataścoktam — "vāṅ nāmni pravartate, nāmārthaṃ dyotayati | " nó. Cùng nguồn, 111: jñānavat | *tad-yathā jñānaṃ cakṣurādīn hetūn apekṣyārthaṃ vibhāvayati, tadvan nāmādayo'pi ghoṣādīn hetūn apekṣyārthaṃ pratyāyayanti |*

[121] *Cf. AKB,* 81.

Đôi khi người ta hiểu được âm thanh nhưng không hiểu được âm vị; đôi khi người ta có được âm vị nhưng không có âm thanh. Do đó chúng ta biết rằng chúng khác nhau về bản chất.

Trường hợp đầu tiên là nghe âm thanh mà không hiểu ý nghĩa (*artha*): Người ta quan sát thấy một người nghe lời người khác một cách mơ hồ rồi hỏi: "Bạn đã nói gì vậy?" Tất cả là vì họ chưa hiểu được các âm tiết được thốt ra. Vậy thì làm sao người ta có thể khẳng định rằng các âm tiết không khác với âm thanh?

Trường hợp thứ hai là hiểu được ý nghĩa (*artha*) mà không cần nghe âm thanh: Người ta quan sát thấy rằng một người, không nghe thấy lời nói thực sự của người khác, biết họ đang nói gì bằng cách quan sát chuyển động của môi họ, v.v. đã hiểu được các âm tiết được thốt ra. Điều này chứng tỏ rằng các âm tiết phải khác với âm thanh.

Một lần nữa, người ta quan sát thấy trên thế giới rằng mọi người trì tụng thần chú một cách im lặng, do đó chúng ta biết rằng các âm tiết của thần chú khác với âm thanh của thần chú.

Lại nữa, người ta quan sát thấy trên thế giới có hai người tranh luận có cách phát âm giống nhau, một người thua và người kia thắng. Nguyên nhân thắng thua này phải tồn tại tách biệt với âm thanh.

Lại nữa, là các phạm vi đối tượng (*viṣaya)* của "sự hiểu biết không bị cản trở về các pháp" (*dharma-pratisaṃvid*) và "kiến thức không bị cản trở về giải thích từ nguyên" (*niruktipratisaṃvid*)[122] khác nhau, chúng ta biết rằng đơn âm này khác biệt với âm thanh.

Do đó, [chúng ta có thể kết luận từ tất cả những điều này rằng] âm thanh chỉ là sự phát âm của ngôn ngữ, và hình thức của nó không được phân biệt. Sự biến âm trong đó phải được tạo ra độc lập *với ka, ca, ṭa, ta, pa,* v.v.. Âm vị phải được phát ra bằng âm thanh của giọng nói. Khi các âm vị được nối với nhau, từ (*nāma*) được tạo ra. Từ (*nāma*) đã được tạo ra, nó có

[122] *Cf. AKB*, 418 f.

> thể soi sáng ý nghĩa (*artha*). Do đó, chúng ta khẳng định trình tự [nhân quả] sau đây: âm thanh làm phát sinh từ (*nāma*); từ (*nāma*) soi sáng ý nghĩa (*artha*). Vì vậy, người ta khẳng định một cách phổ biến rằng từ (*nāma*) khác với âm thanh (*śabda*). Ở đây cần hiểu rằng âm thanh (*śabda*) là thứ được thốt ra và chữ cái (*akṣara*) là thứ được thốt ra; ý nghĩa (*artha*) cũng không. Như vậy chúng được thiết lập mà không có sự nhầm lẫn.[123]

Đối với lập luận của Kinh lượng bộ *(Sautrāntika)* rằng âm thanh phát sinh nối tiếp và do đó không thể tạo ra một từ (*nāma*) truyền đạt ý nghĩa thống nhất, Tôn giả Saṃghabhadra biến lập luận của đối thủ chống lại chính họ: Với quan điểm Phân biệt thuyết bộ (*Vibhajyavāda*) của họ, ý nghĩa của một từ không thể được truyền đạt bằng một chuỗi âm thanh:

> Sự phản đối [thực tế của đối thủ] làm tổn hại đến giáo lý của chính anh ta: "Với sự khẳng định của anh ta rằng [các pháp] quá khứ và tương lai không có bản chất cố hữu, và [sự thật] rằng các khoảnh khắc âm thanh trước và sau không sinh khởi cùng một lúc, làm thế nào âm tiết (*vyañjana*), từ (*nāma*), cụm từ (*pada*) có thể được hoàn thành?" Nếu những khoảnh khắc trước góp phần vào những khoảnh khắc tiếp theo một cách liên tiếp, để khoảnh khắc cuối cùng hoàn thành [sự tạo ra] âm tiết (*vyañjana*), từ (*nāma*), cụm từ (*pada*), [tương ứng] thì người ta phải có khả năng để hiểu ý nghĩa (*artha*) bằng cách chỉ lắng nghe [âm thanh] cuối cùng.
>
> Hơn nữa, quá khứ là tương lai không tồn tại, không có sự đóng góp tiếp theo - vì luôn luôn chỉ có một sát-na tâm [hiện tại] duy nhất, làm sao có thể có sự đóng góp nối tiếp nhau? Không có sự đóng góp nối tiếp, những khoảnh khắc trước và sau đều giống nhau. Chặp tư tưởng cuối cùng, giống như chập đầu tiên, lẽ ra không thể chuyển tải ý nghĩa [*artha*]; và người ta nghe [âm thanh] cuối cùng như thể [nghe] âm thanh đầu tiên, sẽ không thể hiểu được ý nghĩa (*artha*).
>
> Do đó, khẳng định của ông rằng âm thanh có khả năng truyền tải ý nghĩa (*artha*) [thông qua] sự đóng góp liên tiếp của

[123] *Ny,* 413c.

> khoảnh khắc trước đó vào những khoảnh khắc tiếp theo, là không thể xác định được.[124]

Skandhila đưa ra hai lý do ngắn gọn về sự cần thiết hợp lý của việc thiết lập trạng thái bản thể học của ba loại:

> Vì âm thanh có tính kháng cự và vì âm thanh vĩnh cửu bị các nhà ngữ pháp hiểu sai (*vayākaraṇena parikalpita*) không thể được thiết lập một cách hợp lý, nên không thể có bất kỳ pháp nào [chẳng hạn như âm thanh], ngoài ba - chữ, cụm từ và âm tiết - có khả năng truyền đạt một đối tượng tương ứng tham chiếu.[125]

> Việc bác bỏ âm thanh là thường hằng là một chủ đề phổ biến trong các văn bản luận lý Phật giáo mà hầu như không cần phải đề cập đến. Lý do đầu tiên mà âm thanh có tính kháng cự cũng phải rõ ràng từ những lập luận của Tôn giả Saṃghabhadra ở trên: vì kháng cự lại sắc (*rūpa*), các âm thanh phải phát sinh theo một chuỗi, và điều này kéo theo tất cả các hậu quả logic không thể chấp nhận được được Tôn giả Saṃghabhadra đưa ra.

Hơn nữa, đối với lý do tương tự, không thể chịu đựng được sự sắp xếp thực sự của các âm thanh trong một khoảnh khắc duy nhất có thể cấu thành pháp đơn nhất, riêng biệt được gọi là từ (*nāma*) có khả năng duy nhất có chức năng truyền tải một đối tượng tham chiếu. Với tư cách là tác giả của *ADV* đã đặt ra, họ không thể hiểu được sự thống nhất giống như một bó cỏ *balvaja* (*/ valvaja)* sở hữu sức mạnh tập thể được góp phần từ những sợi dây cùng tồn tại.[126] Đối với Nhất thiết hữu bộ *(Sarvāstivāda)*, vì từ (*nāma*) không phải là pháp tinh thần - được cả những đối thủ đồng ý - nó cũng không thể là sắc (*rūpa*) hay pháp vô vi (*asaṃskṛta*) thường hằng, nên như một lực thực sự, nó phải tồn tại như một điều kiện rời rạc.

---

[124] *Ny,* 415b.
[125] *Entrance,*119.
[126] *ADV*, 110.

Chương 12

PHIỀN NÃO

12.1. MỤC TIÊU CỦA THỰC HÀNH TÂM LINH VÀ TỪ BỎ PHIỀN NÃO

Mục tiêu của sự hoàn thiện về mặt đạo đức của Phật giáo là trạng thái mà mọi phiền não được loại bỏ và đạt được sự thanh tịnh hoàn toàn. Trong các bài kinh của đức Phật, kiến thức diệt trừ lậu hoặc (*āsravakṣaya-jñāna*, lậu tận trí) được nêu bật là thuộc tính của một thánh A-la-hán, đến mức thuật ngữ "người làm dòng chảy cạn kiệt" (*kṣīṇa-āsrava*) - được tôn xưng với danh hiệu thánh A-la-hán (*arhat*).

Thực tế này đôi khi được coi là bằng chứng cho thấy đối với Phật giáo Trưởng lão bộ, mục tiêu cuối cùng là tiêu diệt các phiền não. Người ta còn lập luận rằng truyền thống các nhà *A-tỳ-đạt-ma* (*Ābhidharmika*) tuân theo truyền thống này.[1] Tuy nhiên, cần phải nhớ rằng chính đức Phật đã tuyên bố rõ ràng nhất rằng tất cả giáo lý của Ngài chỉ có một mục tiêu duy nhất, mục tiêu giải thoát hoặc chấm dứt khổ đau. Những câu như: "tâm được giải thoát khỏi các dòng chảy ra ngoài"[2] được hiểu là nhấn mạnh đến sự giải thoát tinh thần khỏi khổ đau khi không còn bị quấy nhiễu bởi các phiền não.

Ý nghĩa của phiền não có thể được nhìn thấy trong Phật giáo, ý nghĩa của "ô nhiễm" hay "bất tịnh" như được chỉ ra trong từ tiếng Phạn *kleśa* mà chủ yếu có nghĩa là "rối loạn" hay "quấy rối" (xem bên dưới): ô nhiễm (*kleśa*) phải được thanh lọc hoặc từ bỏ các sự viển vông vì chúng gây phiền não cho tâm trí. Ngoài điều này, sự trong

[1] *Cf.* Cox (1992), 67.

[2] *āsavehi cittaṃ vimuttam - M*, số 112, 3, 30.

sạch đạo đức tự nó không có giá trị nội tại đối với Phật giáo. Việc từ bỏ phiền não, cùng với sự siêu việt của nghiệp, đóng vai trò là phương tiện - không phải là mục đích - của sự hoàn thiện tâm linh.

Trong mọi trường hợp, niết-bàn (*nirvāṇa*), hạnh phúc tối thượng của Phật giáo, được các nhà *A-tỳ-đạt-ma (Ābhidharmika)* tuyên bố là sự chấm dứt tuyệt đối của mọi khổ đau liên quan đến ba cõi tồn tại.[3] Thực ra, nói rằng đối với các nhà *A-tỳ-đạt-ma (Ābhidharmika)* cũng vậy, bát-nhã (*prajñā*) = trạch pháp (*dharma-pravicaya*) là phương tiện tối thượng để chấm dứt khổ đau. Chương đầu tiên của *AKB* nêu rõ điều này: Chúng sinh lang thang trong luân hồi – do đó trải nghiệm khổ đau (*duḥkha*) – do những phiền não của họ. *A-tỳ-đạt-ma,* theo nghĩa cao nhất, ngang bằng với bát-nhã thanh tịnh, là phương tiện duy nhất để xoa dịu phiền não. Tất nhiên điều này đồng thời thể hiện sự nhấn mạnh của việc thẩm cứu các phiền não.

Sự nhấn mạnh của các nhà *A-tỳ-đạt-ma (Ābhidharmika)* vào sự phụ thuộc cần thiết đối với tuệ giác để vượt qua phiền não cũng được nhấn mạnh trong khái niệm của họ về hai loại hiểu biết trọn vẹn (*parijñā)* mà họ cho là một lời dạy trong kinh điển - không chỉ từ bỏ phương tiện được nhấn mạnh như là hiểu biết trọn vẹn mà kết quả, tức là chính sự từ bỏ, cũng được gọi là hiểu biết trọn vẹn (xem thêm, § 12.10.5):[4]

> Kinh nói rằng có hai loại tri kiến trọn vẹn: [1] trí tuệ do tuệ tri (*jñāna-parijñā*) là tri kiến trọn vẹn nhất và [2] trí tuệ do từ bỏ (*prahāṇa-parijñā*).
>
> …
>
> Trí tuệ do tuệ tri là gì? Tuệ tri (*jñāna*), cái thấy (*darśana)*, trí tuệ (*vidyā*), tuệ giác (*buddhi*), chứng ngộ trực tiếp (*abhisamaya*) - những cái này được gọi là tri thức đầy đủ. … trí tuệ đầy đủ được gọi như vậy vì nó chống lại vô trí (*ajñāna*). Cái thấy được gọi như vậy vì nó chống lại tà kiến. Nhà thông thái gọi nó là vì nó chống lại vô minh (*avidyā*). Trí tuệ được gọi như vậy vì nó

[3] Ví dụ: *Ny,* 430b.

[4] Trong truyền thống Trưởng lão bộ, ba loại *pariññā* được nói đến: *ñāta/ ñāṇapariññā, pahāna-pariññā* và *tīraṇa-pariññā.* Nhưng những điều này chỉ được tìm thấy trong văn học chú giải.

chống lại sự nhận thức sai lầm. Do đó, sự chứng ngộ trực tiếp được gọi là vì nó chống lại sự chứng ngộ trực tiếp sai lầm…

Thế nào là trí tuệ do từ bỏ? Đó là sự từ bỏ tuyệt đối (*atyanta-prahāṇa*) tham lam, từ bỏ tuyệt đối sân hận và vô minh, sự từ bỏ tuyệt đối mọi phiền não…

Câu hỏi: Như vậy được gọi là trí tuệ trọn vẹn bởi vì nó biết một cách trọn vẹn đối tượng nhận thức. Sự từ bỏ không có đối tượng nhận thức và chức năng nhận biết hoàn thiện. Tại sao nó được gọi là một hiểu biết trọn vẹn?

Đáp: Vì sự buông bỏ là kết quả của tri kiến nên còn gọi là tri kiến trọn vẹn… Cái được gọi là trí tuệ đầy đủ trình độ kiến thứ, có kiến thức như bản chất nội tại của nó. Cái được gọi là trí tuệ trọn vẹn qua việc từ bỏ có bản chất cố hữu của nó.[5]

Trí tuệ hoàn chỉnh qua từ bỏ được chia nhỏ thành các loại: sáu loại được từ bỏ bằng tuệ minh sát và ba loại được từ bỏ bằng tu tập:[6]

1. Từ bỏ các phiền não có thể từ bỏ bằng tầm nhìn vào các chân lý về khổ và nguồn gốc, liên quan đến cõi Dục;
2. Từ bỏ các phiền não có thể được từ bỏ bằng tầm nhìn về chân lý của sự đoạn diệt, liên quan đến cõi Dục;
3. Từ bỏ các phiền não có thể từ bỏ bằng tầm nhìn vào chân lý của con đường, liên quan đến cõi Dục;
4. Từ bỏ các phiền não có thể từ bỏ bằng tầm nhìn về các chân lý về bất toại nguyện và nguồn gốc, liên quan đến hai cảnh giới cao hơn;
5. Từ bỏ các phiền não có thể được từ bỏ bằng tầm nhìn về chân lý của sự diệt trừ, liên quan đến hai cảnh giới cao hơn;
6. Từ bỏ các phiền não có thể từ bỏ bằng tầm nhìn vào chân lý của con đường, liên quan đến hai cảnh giới cao hơn;
7. Từ bỏ mọi phiền não có thể từ bỏ bằng sự tu tập thuộc về giác quan, được gọi là "năm kiết sử thuộc về phần dưới" (§ 12.3.1);

[5] *MVŚ*, 175a–b.
[6] Xem *MVŚ*, 320c; *AKB*, 322 f.

8. Từ bỏ mọi phiền não có thể từ bỏ bằng sự tu tập liên quan đến cõi vật chất vi tế, được gọi là "sự hiểu biết đầy đủ là sự cạn kiệt của lòng tham vật chất" (*rūparāgakṣaya-parijñā,* sắc tham tận trí);
9. Từ bỏ mọi phiền não có thể từ bỏ bằng sự tu tập thuộc về cõi Vô sắc, được gọi là "trí tuệ trọn vẹn là sự chấm dứt hoàn toàn mọi kiết sử" (*sarvasaṃyojana-paryādāna-parijñā,* nhất thiết lậu hoặc tận trí).

Cơ sở lý luận của việc chia chín loại trên như sau:

(a) Theo những phiền não có thể từ bỏ được bằng quan sát, những phiền não liên quan đến chân lý về khổ và nguồn gốc được xếp vào nhóm tri kiến trọn vẹn bởi vì dưới hai chân lý này, có những phiền não phổ quát (§ 12.6.2.2). Ngay cả khi một người đã từ bỏ những phiền não phổ biến dưới chân lý về bất toại nguyện, người ta vẫn không thể thoát khỏi sự trói buộc chừng nào còn đó cũng chưa từ bỏ được những phiền não phổ quát theo chân lý về nguồn gốc. Do đó, chỉ có sự từ bỏ hoàn toàn mọi phiền não dưới cả hai chân lý mới có thể đủ tiêu chuẩn là "sự hiểu biết đầy đủ".

(b) Một trí hoàn toàn được thiết lập riêng biệt cho việc từ bỏ các phiền não liên quan đến sự thật về sự diệt khổ và chân lý của con đường, bởi vì hành giả đã từ bỏ các phiền não phổ quát trước đó khi quán chiếu về sự thật và sự thỏa mãn về nguồn gốc.

(c) Đối với những phiền não liên quan đến hai tầng cao, những phiền não có thể được loại bỏ bằng tầm nhìn được được phân nhóm thành một trí hoàn chỉnh duy nhất bởi vì con đường đối trị giống nhau đối với hai tầng cao hơn; trong trường hợp các phiền não có thể được loại bỏ bằng sự tu tập, mỗi trí tuệ trọn vẹn được thiết lập cho hai cõi cao hơn bởi vì các con đường đối kháng là khác nhau đối với hai cõi cao hơn.

12.2. PHIỀN NÃO (*KLEŚA*) VÀ TÙY MIÊN (*ANUŚAYA*) LÀ NHỮNG THUẬT NGỮ CHUNG CHO CẤU UẾ

Nhiều thuật ngữ được sử dụng để biểu thị các phiền não, mô tả các chức năng và phạm vi hoạt động khác nhau của chúng. Hai thuật ngữ chung nhất được sử dụng tương đương trong hệ thống

Nhất thiết hữu bộ *(Sarvāstivāda)* là phiền não (*kleśa)* và tùy miên (*anuśaya).*

12.2.1. *Kleśa* (< √*kliś* "làm phiền", "quấy rối")

Thuật ngữ này được hiểu theo nghĩa "ô nhiễm" hoặc không trong sạch. Trong cách sử dụng của Phật giáo, phân từ quá khứ tương ứng, *kliṣṭa,* có nghĩa là "ô nhiễm", "làm bẩn". Tuy nhiên, ý nghĩa từ nguyên chính của từ "quấy rối" hay "làm phật lòng" được tìm thấy trong các bộ luận đầu tiên[7] và tiếp tục được nhấn mạnh ngay cả trong các bộ luận *A-tỳ-đạt-ma (Abhidharma*) về sau. Vì vậy, *Avatāra* định nghĩa các thuật từ như sau:

> Các phiền não (*kleśa*) được đặt tên vì chúng quấy rối và làm phiền não (煩亂逼惱, phiền loạn bức hại; *kliśnantīti kleśāḥ*) chuỗi tâm - sinh lý. (*Avatāra* (T): *de dag ni lus dang sems kyi rgyud nyon mongs par byed pas nyon mongs par rnams zhes bya ste* |)[8]

Thuật ngữ này hiếm khi xuất hiện trong *Kinh tạng* (*sūtra-piṭaka*). Việc sử dụng nó về mặt lịch sử trước đó là phiền não thứ cấp (*upakleśa),* mặc dù sau đó cái sau thường được hiểu là "những phiền não thứ yếu" - những phiền não bắt nguồn từ *kleśa.* Ở giai đoạn sau này, người ta giải thích rằng u*pakleśa* cũng là *kleśa,* nhưng chúng còn bao gồm thêm những phiền não khác không được gọi là *kleśa.*[9] Ví dụ về những phiền não thứ yếu này là tính khiêm tốn, hám lợi và bồn chồn được cho là những biểu hiện (*niṣyanda*) từ lòng tham (*rāga*).[10]

AKB liệt kê tổng cộng 19 phiền não thứ cấp - không tinh tấn (*pramāda*), lười biếng (*kauśīdya*), vô tín (*āśraddhya*), hôn trầm (*styāna*), trạo cử (*auddhatya*), vô liêm sỉ (*āhrīkya*), không xấu hổ (*anapatrāpya*), giận dữ (*krodha*), thù hận (*upanāha*), giả vờ (*śāṭhya*), ghen tị (*īrṣya*), đồi trụy (*pradāśa*), che giấu (*mrakṣa*), hám lợi (*mātsarya*), lừa dối (*māyā*), kiêu ngạo (*mada*), có hại (*vihiṃsā*), hối hận (*kaukṛtya*) và buồn ngủ (*middha*). Việc xem xét

---

[7] *MVŚ*, 244a, 417c (trên *upakleśa).*

[8] *Entrance,* 95.

[9] Ví dụ: *PrŚ*, 693c; *AKB*, 312: *ye yāvat kleśā upakleśā api te* |

[10] *AKB*, 312.

các phiền não được liệt kê dưới 75 pháp trong § 2.4.2 sẽ cho thấy rằng 19 phiền não thứ yếu này bao gồm tất cả các pháp ô nhiễm và hai trong số các pháp vô định *(aniyata)*, nhưng loại trừ các phiền não chính. Loại thứ hai, được biểu thị bằng các thuật ngữ phiền não (*kleśa*) và tùy miên (*anuśaya*), có sáu: tham (*rāga*), sân hận (*pratigha*), ngã mạn (*māna*), vô minh (*avidyā*), quan điểm (*dṛṣṭi*) và nghi ngờ (*vicikitsā*) (xem bên dưới, § 12.6.1). Điều này có nghĩa là tổng thể các phiền não có thể được coi là bao gồm các phiền não chính và phụ.

12.2.2. Tùy miên (*anuśaya)*

Về mặt từ nguyên, "*anuśaya*" có nguồn gốc từ *anu* + √śī ("nằm xuống", "ngủ"). Tuy nhiên, trong cách giải thích của Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*), ý nghĩa chính là "nằm ở đây và phát triển phù hợp [với đối tượng]". Tiền tố "*anu"* bao hàm sự dai dẳng của phiền não. Ý nghĩa của "śī" không được dùng để truyền đạt khái niệm về tiềm ẩn như trong trường hợp của một trường phái khác mà là về sự vi tế. Tùy miên (*anuśaya)* là cái có hoặc có tùy miên gia tăng ("*anuśayana*"), tức là chức năng phát triển hoặc tăng cường tùy theo đối tượng bất tịnh. Ví dụ, lòng tham, khi nó phát sinh với một đối tượng không rỉ chảy (*sāsrava*), nó trở nên tăng cường như một sự ô nhiễm của bản chất đó; đối tượng trong trường hợp này dẫn đến sự tăng cường như vậy. Trong *AKB*, theo *PrŚ*,[11] bốn ý nghĩa sau đây của khu vực tùy miên (*anuśaya)* do Nhất thiết hữu bộ *(Sarvāstivāda)* quy định:

1. *aṇu*: nghĩa là "tốt", "tinh tế" - Giải thích từ nguyên giả của tiền tố *anu* - nhấn mạnh sự khó khăn trong việc phát hiện sự phát sinh của các phiền não vốn là bản chất vi tế.
2. *anu* + √*bandh* ("trói buộc") - Chúng "dính với" (*anu-*√*bandh)*, tức là chúng diễn ra cùng với chuỗi tâm - sinh lý (*saṃtati*), "giống như hình ảnh một con chim đang di chuyển trên bầu trời (*khacara*) được theo sau bởi một con cá di chuyển trong nước (*jalacara*)".[12] "Rất khó để tách khỏi họ… Theo một người: điều này có nghĩa là việc lợi đắc của họ luôn theo sau."[13]

[11] *AKB*, 308; *PrŚ*, 702a.

[12] *Cf. MVŚ*, 257a–b; ADV, 220; *Ny,* 641c.

[13] *Ny,* 641c.

3. *anu* + √*gam* hoặc *anu* + √*saj* (tiếng Tây Tạng *rjes 'brel* gợi ý *anu* √*saj)* - Chúng bám theo hoặc bám dính "như dầu trong hạt vừng hay mỡ trong miếng thức ăn".[14] Tôn giả Vasubandhu giải thích theo nghĩa *anu* + √*saj*: "chúng dính chặt vào nhau nhờ sự bám dính của chúng về việc lợi đắc".[15] Tôn giả Saṃghabhadra: từ vô thủy, người ta được theo sau bởi sự thâu được phát sinh trong tính liên tục nối tiếp của một người.[16]

4. *anu* + √śī - Họ phát triển trở nên mạnh mẽ hơn phù hợp với (*anu* - √śī): Họ được nuôi dưỡng từ (a) các đối tượng họ lấy (*ālambanato <nuśerate*) và từ (b) các tâm sở đi kèm mà họ gắn liền (*samprayogato'nuśerate)*.[17] Tôn giả Saṃghabhadra giải thích rằng cách thứ nhất (a) giống như trường hợp kẻ thù tìm kiếm điểm yếu; cách thứ hai (b) giống như trường hợp một quả bóng nóng làm nóng nước. Giống như người mẹ nuôi làm cho đứa trẻ lớn lên, cả đối tượng được lấy và tâm pháp dính liền đều khiến cho chuỗi phiền não lớn lên và tích lũy.[18]

Trong số bốn giác quan cho ở trên, *MVŚ* chỉ cho ba, tức là không có cái đó của *anu* - √*gam.* Nó gán sự giải thích theo bốn giác quan cho các bậc thầy nước ngoài.[19]

12.3. CÁC THUẬT NGỮ GIÁO LÝ KHÁC BIỂU THỊ PHIỀN NÃO

Ngoài phiền não (*kleśa*) và tùy miên (*anuśaya*), những thuật ngữ học thuyết chính khác được sử dụng để mô tả các phiền não là: 1. xiềng xích (*saṃyojana*); 2. trói buộc (*bandhana*); 3. sự bao bọc (*paryavasthāna*); 4. chảy ra (*āsrava*); 5. lũ lụt (*ogha*); 6. ách (*yoga*); 7. bám víu (*upādāna*); 8. trói thân (*kāya-grantha*); 9. chướng ngại (*nivaraṇa*).

12.3.1. Xiềng xích - *MVŚ* nêu ra ba ý nghĩa của xiềng xích (*saṃyojana*): "ràng buộc", "hợp nhất với *duḥkha*", và "trộn với độc".

---

[14] *Entrance,* 92

[15] *AKB*, 308.

[16] *Ny,* 641c.

[17] *Entrance,* 92; *AKB*, 308; *Ny*, 641c.

[18] *Ny*, 641c.

[19] *MVŚ*, 257a–b; xem thêm *Entrance,* Giới thiệu § 7.

Ý nghĩa đầu tiên được cho là bắt nguồn từ *kinh.*[20] Thứ hai, bởi vì xiềng xích của cõi Dục hợp nhất chúng sinh với khổ trong cõi đó; tương tự như vậy đối với những cõi vật chất và vô hình. Thứ ba, bởi vì các bậc thánh nhân chán ghét ngay cả những trạng thái tái sinh tốt nhất và với các thiền vô lậu, cũng như với thức ăn hảo hạng trộn lẫn với thuốc độc.[21]

Có chín kiết sử: tham dục (*anunaya*), sân hận, kiêu ngạo, vô minh, quan điểm, chấp thủ vô lý (*parāmarśa*), nghi ngờ, ghen ghét và tham lam.[22] Ngoài ra còn có giáo lý về "năm xiềng xích thấp" (*pañca-avarabhāgīya*) - đến phạm vi nhục dục; và "năm xiềng xích cao" (*pañca-ūrdhvabhāgīya)* - đối với cõi Sắc và Vô sắc. Cái đầu bao gồm: thân kiến (*satkāya-dṛṣṭi*), giới cấm thủ (*śīla-vrata - parāmarśa*) tức tuân thủ một cách phi lý việc kiêng và khấn nguyện, nghi ngờ, dục vọng *(kāmacchanda)*, ác ý (*vyāpāda)*. *MVŚ* giải thích rằng năm điều này được gọi như thế vì chúng "biểu hiện ở cõi thấp, bị loại bỏ ở cõi thấp, nối lại (*prati-sam- √dhā)* sinh ở cõi thấp, bám lấy quả báo ở cõi thấp".[23] Loại thứ hai bao gồm: tham (*rāga*) phát sinh từ cõi Sắc, tham phát sinh từ cõi Vô sắc, bồn chồn, tự phụ và vô minh.[24]

12.3.2. Trói buộc - Như đã nói rõ từ ý nghĩa đầu tiên được đưa ra cho "xiềng xích" ở trên, chín xiềng xích cũng được gọi là sự trói buộc. *Avatāra*, dường như theo *PrŚ*,[25] tuyên bố rõ ràng rằng đây là trường hợp. Tuy nhiên, nó cũng đưa ra ba ràng buộc được đề cập trong kinh: (i) trói buộc do tham lam (*rāga-bandhana*) bao gồm tất cả lòng tham, với đặc tính giống như đối với dục kiết sử; (ii) trói buộc do sân hận (*dveṣa-bandhana*), bao gồm mọi sân hận, với cùng đặc tính như kiết sử thù nghịch; và (iii) trói buộc do si mê (*moha-bandhana*), bao gồm tất cả ảo tưởng, có cùng đặc tính như xiềng

---

[20] *Cf. Saḷāyatana Saṃyutta, Samudda vagga* 5 *và* 6, (S 35, 191): *"seyyathāpi āvuso kālo ca balivaddo odāto ca balivaddo ekena dāmena vā yottena vā saṃyuttā assu … na kho āvuso kālo balivaddo odātassa balivaddassa sayojana ṃ, na pi odāto balivaddo kālassa balivaddassa saṃyojanaṃ, Yena ca kho te ekena dāmena vā yottena vā saṃyuttā tam tattha saṃyojanam. evameva kho āvuso na cakkhu rūpānam saṃyojanam, na rūpā cakkhussa saṃyojanam yañ ca tadubhayam paṭicca uppajjati chandarāgo tam tattha saṃyojanam." Kinh* này được trích dẫn bởi cả Skandhila (*cf. Entry,* 90) và Tôn giả Saṃghabhadra (*Ny*, 642c) để giải thích về "sự kết nối".

[21] *MVŚ*, 237c.

[22] Để biết cách giải thích chi tiết, xem *AKB*, 309 ff.; *Entrance,* 87 ff.

[23] *MVŚ*, 252b.

[24] *Cf. AKB*, 310 f. Xem thêm *phần dưới,* § 16.

[25] *PrŚ*, 693b; *Ny,* 644b.

xích vô minh.[26] Thuật ngữ này nhấn mạnh khía cạnh phiền não vốn là sự ràng buộc của chúng sinh với ba phạm vi tồn tại (xem bên dưới § 12.4, chức năng thứ 15 của *anuśaya*). Tôn giả Saṃghabhadra định nghĩa sự ràng buộc là cái trói buộc, "đó là nó ngăn cản người ta đi tới sự tách rời".[27]

12.3.3. Bao bọc - Các nhà Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika*) liệt kê các bao bọc sau đây: 1. buồn ngủ, 2. dã dượi, 3. bồn chồn, 4. hối hận, 5. ghen tuông, 6. tham lam, 7. khiếm nhã, 8. vô liêm sỉ, 9. giận dữ, 10. che giấu. *PrŚ*[28] chỉ liệt kê tám điều đầu tiên. Những điều này được gọi là "sự bao bọc" vì chúng bao bọc chuỗi tâm - sinh lý của một người.[29] Tôn giả Saṃghabhadra: "mười chúng sinh bị trói buộc và đặt họ vào ngục tù của luân hồi, do đó chúng được gọi là những vật bao bọc. Hay đúng hơn, mười điều này đóng vai trò là nguyên nhân phát sinh nhiều hành động xấu xa khác nhau, khiến [chúng sinh] bị giam giữ trong các cõi ác (*durgati*)."[30]

12.3.4. Dòng chảy ra - Đây là một thuật ngữ quan trọng; tất cả các pháp hữu vi đều có thể được gộp thành có hoặc không có dòng chảy ra (xem *phần trên,* § 2). Có ba loại luồng thoát: dòng chảy ra của dục lạc (*kāmāsrava*), dòng tồn tại (*bhavāsrava*) và dòng chảy vô minh (*avidyāsrava*). Cả *AKB* và *Avatāra* đều đưa ra ba từ nguyên cho hữu lậu (*āsrava*): (i) chúng giữ (*āsayanti*) chúng sinh trong ba cõi tồn tại; (ii) họ khiến chúng sinh chảy vòng quanh (*āsravanti*) giữa trạng thái tồn tại cao nhất (*bhavāgra*) và thấp nhất, địa ngục *Avici*;[31] (iii) chúng không ngừng thải ra (*kṣar*) những bất tịnh vô tận qua sáu cửa vào giống như vết thương - sáu căn - của chúng sinh (*ṣadbhir āyatanavraṇāiḥ*).[32] Thế Thân ủng hộ lời giải thích của Kinh lượng bộ *(Sautrāntika)*: "Chúng là hữu lậu (*āsrava*) bởi vì chúng là dòng tâm thức chảy vào các đối tượng."[33] *MVŚ* đưa ra sáu ý nghĩa sau:

---

[26] *Entrance,* 90. Ba cái tương tự được đưa ra trong *AKB*, 311.

[27] *Ny*, 644b.

[28] *PrŚ*, 693c; *AKB*, 312.

[29] *Entrance,* 97.

[30] *Ny*, 646a.

[31] *Cf. AKB*, 308: *āsayanti saṃsāre āsravanti bhavāgrād yāvad avīciṃ ṣaḍbhir āyatanavraṇair ity āsravāḥ*| Ngoài ra *cf.* ADV, 220: *ābhavāgram upādāya yāvad avīciṃ sravanti srāvayanti vā citta-santatim ity āsravāḥ* |

[32] *AKB*, 308; *Entrance,* 98 f.

[33] *AKB*, 308: *evaṃ tu sādhīyaḥ syād āsravaty ebhiḥ saṃtatir viṣayeṣv ity āsravāḥ* |

(i) giữ/ níu giữ chúng giữ sự tồn tại trong ba phạm vi tồn tại;

(ii) làm ẩm hoặc ngâm - cũng như khi hạt giống được ngâm trong bình ướt, chúng nảy mầm, tương tự như vậy, hạt giống nghiệp, khi được ngâm trong bình phiền não, sẽ sinh ra những kiếp sống tương lai;

(iii) rỉ chảy - giống như nước rỉ ra từ một con suối, và sữa từ vú mẹ, cũng vậy, *āsrava* - rỉ ra từ sáu vết thương của chúng sinh;

(iv) giam giữ - như khi bị giới hạn bởi những người khác, người ta không thể đi du lịch khắp nơi theo ý muốn, tương tự như vậy, chúng sinh bị giới hạn bởi phiền não (*kleśa)* để di chuyển xung quanh các giới (*dhātu)*, cõi (*gati*) và cách sanh (*yoni)* khác nhau, và không thể di chuyển tự do hướng tới cảnh giới niết-bàn (*nirvāṇadhātu,* niết-bàn giới);

(v) mê hoặc - như khi một người bị thần linh mê hoặc, nói điều không nên nói, làm điều không nên làm, và nghĩ điều không nên nghĩ, tương tự như vậy, chúng sinh, bị phiền não mê hoặc, phát sinh những hành vi ác về thân, khẩu và ý;

(vi) say sưa - như khi một người đã uống quá nhiều rượu từ rễ, thân, cành, lá, hoa, quả, v.v., người ta không biết nên hay không nên làm gì, người ta thiếu khiêm tốn (*ahrī*), vô liêm sỉ (*anatrāpa*), lộn xộn và buông thả.

Các nhà thanh học (*Śabdavādin*) giải thích rằng *ā* có nghĩa là "từ đây lên kia", *srava có* nghĩa là "chảy". Các *kleśa* được gọi là hữu lậu (*āsrava*) vì chúng đưa chúng sinh trôi dạt trong luân hồi đến đỉnh điểm hiện hữu (*bhavāgra*).[34]

12.3.5. Lũ - Có bốn lũ: lũ dục lạc (*kāmaugha*), lũ hiện hữu (*bhavaugha*), lũ quan điểm (*dṛṣṭyogha*) và lũ vô minh (*avidyaugha*). *MVŚ* đưa ra ba ý nghĩa: *kleśa,* v.v., được gọi là lũ lụt (*ogha*) bởi vì chúng khiến chúng sinh quay cuồng trong luân hồi bằng cách (i) trôi dạt chúng sanh, (ii) xối xả đổ lên chúng sanh, (iii) nhấn chìm chúng sanh (trong đại dương luân hồi).[35]

---

[34] *MVŚ,* 244a–b.

[35] *MVŚ,* 247a. *Cf. Entrance,* 98: "Họ được đặt tên là lũ lụt khi họ làm cho những điều tốt đẹp của chúng sinh trôi đi, cũng như lũ lụt." Cũng *xem. AKB,* 308: *harantīty oghāḥ* |

12.3.6. Ách - Bốn cái được ví như lũ lụt cũng được gọi là ách, bởi vì chúng nối liền (*śleṣayanti*)[36] hoặc ách (*yojayanti*)[37] chúng sinh vào các dạng đau khổ (*duḥkha*) khác nhau.[38]

12.3.7. Bám víu - Có bốn bám víu: bám víu ái dục (*kāmopādāna*), bám víu quan điểm (*dṛṣṭy-upādāna*), bám víu giới cấm (*śīlavratopādāna*), và bám víu thuyết linh hồn (*ātmavādopādāna*). *Avatāra* đưa ra ba ý nghĩa của thuật ngữ này: (i) "nhiên liệu" (*indhana*) - bởi vì nó có thể khiến ngọn lửa của nghiệp tiếp tục bùng cháy và phát triển; (ii) "mạnh mẽ" (*paṭutva*) - bởi vì phương thức hoạt động (*ākāra*) của chúng rất mạnh mẽ hoặc sắc bén;[39] (iii) "sự bao bọc" - giống như con tằm trong kén tự quấn mình cho đến chết, cũng vậy, những chúng sinh, bị bao bọc bởi bốn sự dính mắc, đi vòng quanh trong luân hồi, đánh mất mạng sống trí tuệ của mình.[40]

12.3.8. Ràng buộc thể chất - Chủ đề này không được đề cập trong *AKB*. *Avatāra* liệt kê bốn trong số đó: sự ràng buộc tham về thể chất (*abhidhyākāyagrantha*), ràng buộc ác ý về thể chất *(vyāpāda-kāyagrantha)*, ràng buộc giới cấm thủ về mặt thể xác (*śīlavrataparā marśakāyagrantha*), và ràng buộc chủ nghĩa giáo điều về mặt thể xác (*idaṃsatyāb hinirveśakāyagrantha*).

Skandhila giải thích rằng "chúng được gọi là ràng buộc thể chất (*kāyagrantha*) vì chúng có nhiều mối liên kết khác nhau với chúng sinh. Ý nghĩa là sự trói buộc hoàn toàn vào phức hợp [tâm - vật lý] (*kāya*) của chúng sinh."[41] *MVŚ* liệt kê bốn điều sau đây: thân xác ràng buộc của (i) tham dục *(kāmacchanda)*, (ii) ác ý *(vyāpāda)*, (iii) giới cấm thủ tức tuân thủ vô lý vào việc kiêng cữ và thề nguyện, (iv) sự dính mắc "điều này là có thật"; và đưa ra hai ý nghĩa của ràng buộc (*grantha*): (a) ràng buộc thể chất (*kāya-bandhana*), (b) liên kết tái sinh (*pratisaṃdhi*).[42]

---

[36] *AKB*, 308.

[37] ADV, 220.

[38] *Cf. Entrance,* 98. Ngoài ra *cf. MVŚ*, 247b.

[39] *Cf. MVŚ*, 247c - cả ba ý nghĩa trong *Avatāra* cũng nằm trong số những ý nghĩa được đưa ra ở đây trong *MVŚ*.

[40] *Entrance,*100.

[41] *Entrance,*100, 170, ghi chú 224 và 225.

[42] *MVŚ*, 248c.

12.3.9. Chướng ngại - Có năm chướng ngại: (i) dục vọng, (ii) ác ý, (iii) hôn trầm – thùy miên (*styāna-middha*), (iv) bồn chồn - hối hận (*auddhatya-kaukṛtya*), và (v) nghi ngờ. Những điều này chỉ được tìm thấy trong lĩnh vực nhục dục, vì chúng hoàn toàn không khéo léo.[43] *Avatāra* giải thích rằng chúng được gọi là những chướng ngại vì chúng tạo thành những chướng ngại cho con đường thánh thiện, cho sự xả ly, và cho những gốc rễ của thiện xảo chuẩn bị (*prāyogika*) cho cả hai.[44] *MVŚ* đưa ra sáu ý nghĩa sau đây của chướng ngại (*nivaraṇa*): cản trở, che đậy, phá vỡ, hủy hoại, (khiến) ngã, (khiến) nằm xuống.[45] Nó liệt kê năm chướng ngại giống nhau, nhưng nói rằng vô minh tạo thành chướng ngại thứ sáu:

> … ngoài năm chướng ngại (*nivaraṇa*) này, còn có một *nivaraṇa* thứ sáu, tức là chướng ngại do vô minh (*avidyānivaraṇa*), … [Nhưng] mặc dù vô minh tùy miên *(avidyānuśaya)* cũng là một chướng ngại (*nivaraṇa*), nhưng nó không được nhắc đến trong số năm chướng ngại (*nivaraṇa*) do tính nặng nề của nó; Đức Thế Tôn đã chỉ định riêng nó là chướng ngại (*nivaraṇa*) thứ sáu: vô minh (*avidyā)* được đề cập riêng vì nó nặng so với năm chướng ngại (*nivaraṇa)* trước đó có sức mạnh tương đương.[46]

12.4. PHIỀN NÃO LÀ GỐC RỄ CỦA HIỆN HỮU

Trong cách giải thích *A-tỳ-đạt-ma,* đau khổ (*duḥkha)* là kết quả của nghiệp và nghiệp phát sinh từ phiền não. *AKB*[47] tuyên bố rằng nếu không có cái sau, nghiệp (*karma*) không có khả năng tạo ra sự tồn tại mới. Theo đó, chúng là gốc rễ tồn tại (*mūlaṃ bhavasya*). Từ một góc độ khác, mọi phiền não phát sinh do vô minh, và chính vì lý do này mà nó tạo thành mắt xích đầu tiên (*nidāna*) trong công thức mười hai phần của duyên sinh (*pratītya-samutpāda*), mặc dù không có khái niệm về nguyên nhân đầu tiên trong Phật giáo. (Xem *phần dưới,* § 13). Theo đó, vô minh cũng được tuyên bố là gốc rễ của mọi hiện hữu.[48]

---

[43] *AKB,* 318. *Cf. Entrance,* 100 f.

[44] *Entrance,* 100 f. Tương tự, *Ny,* 648c; xem. *MVŚ,* 249c.

[45] *MVŚ,* 249c; lý do cho thứ tự liệt kê cũng được đưa ra (250c).

[46] *MVŚ,* 194c–195a. *Abhidhammattha-saṃgaha* của Anuruddha cũng thêm *avijjā* là điều thứ sáu - xem Bhikkhu Bodhi, ed., *A Complete Manual of Abhidhamma* (Kandy, 1993), 267.

[47] *AKB,* 277; *Vy,* 441.

[48] *AKB,* 306 f.

Trong bối cảnh này, mười chức năng mà cấu uế thực hiện được liệt kê. Tôn giả Saṃghabhadra nêu ra thêm sáu chức năng nữa:

> Tại sao tùy miên (*anuśaya*) có khả năng đóng vai trò là gốc rễ của sự tồn tại? Điều này là do khi cấu uế phiền não được phát sinh, nó thực hiện 16 chức năng:
>
> 1. Nó làm vững gốc rễ của nó, tác nhân phản tác dụng (*pratipakṣa*) trở nên xa cách. Gốc của cấu uế là sự thu được của nó.
> 2. Nó tạo ra sức nặng cho nền tảng của một người, vì nó tạo ra sự thiếu khả năng trong nền tảng hành động của một người (*āśraya-dauṣṭhulyaṃ janayaty akarmaṇyat>āpādanāt*).
> 3. Nó thiết lập một chuỗi (*saṃtatim avasthāpayati)*, vì nó cho phép chính nó được sản sinh một cách liên tục.
> 4. Nó thích ứng với môi trường (*kṣetram āpādayati)*, vì nó làm nền tảng [- con người -] dẫn đến sự an trú của nó.
> 5. Nó ghê tởm các đức tính, vì bản chất của nó đối lập với các đức tính (*guṇān dveṣṭi tad-virodhitvāt*).
> 6. Nó đóng vai trò là nơi bị chỉ trích, vì nó phóng chiếu những nghiệp thân, khẩu và ý bị người trí chỉ trích (*apavādānām āspadī-karoti vidvad-vigarhita-kāyakarmotthāpanāt*).
> 7. Nó tạo ra một hiện thân độc hại (*niṣyanda*), vì nó tạo ra các phiền não thứ cấp (*upakleśa*) giống như chính [- của bản chất tương tự với -].
> 8. Nó cản trở con đường giải thoát, vì nó từ bỏ việc đến gần những người giảng dạy chân lý.[49]
> 9. Nó dẫn đến nghiệp hữu (*karma-bhava*) (*karmabhavam abhinirharati*), vì nó tạo ra nghiệp cho sự tồn tại mới.
> 10. Nó thu thập những vật dụng cần thiết của riêng mình (*sva-saṃbhāraṃ parigṛhṇāti*), [tức là những nguyên nhân của chính nó] vì nó liên tục thu thập và tạo ra áp dụng tâm trí không đúng đắn (*ayoniśomanaskāra*).

[49] *Vy,* 442: *satpathād udvartayati viparīta-daiśika-saṃsevā'bhimukhī-karaṇāt* – "nó khiến người ta rời bỏ con đường chân chính, vì nó khiến người ta có khuynh hướng kết giao với những vị thầy sai lầm".

11. Nó đánh lừa người ta về đối tượng của thức (*ālambane saṃmohayati*), vì nó làm tổn hại đến sự hiểu biết đúng đắn của con người.

12. Nó gieo hạt giống đau khổ, vì nó có thể tạo ra mọi hình thức đau khổ trong luân hồi (*vividhānārtha-bījaṃ ropayati sarva-saṃsāra-vyasanānāṃ tat-prabhavatvāt*).

13. Nó dẫn dắt dòng tâm thức (*vijñānasroto namayati*), vì nó tạo ra tâm thức về đối tượng tái sinh.

14. Nó làm cho người ta đi lạc khỏi những gì thuộc về điều tốt (*kuśalapakṣād vyutkramayati*), vì nó khiến cho các pháp tốt bị thoái hóa.

15. Nó khuếch đại tầm quan trọng của sự ràng buộc thông qua việc ngăn chặn việc vượt qua phạm vi và giai đoạn mà nó thuộc về (*bandhanārthaṃ spharati dhātvanatikrama-yogena*), vì nó nuôi dưỡng các phạm vi ô nhiễm.

16. Nó tập hợp những điều không mong muốn của thế giới dưới dạng quả tăng thượng (*ādhipatya-phala*), vì do điều này, dẫn đến sự suy thoái của những sự vật bên ngoài (*ādhipatya-phalena lokasyāniṣṭam upasaṃharati tad-vegena bāhya-bhāva-vikār>āpatteḥ |*).[50]

12.5. CÁC NHÀ *A-TỲ-ĐẠT-MA (ĀBHIDHARMIKA)* KHẢO CỨU CÁC PHIỀN NÃO

Nếu tùy miên (*anuśaya*), gốc rễ của sự tồn tại, phải được loại bỏ thì người ta nên tiến hành như thế nào? Điểm xuất phát của các nhà *A-tỳ-đạt-ma (Ābhidharmika)* là cho rằng trạch pháp (*dharma-pravicaya*) là một cuộc khảo cứu kỹ lưỡng về bản chất của chúng. Tôn giả Saṃghabhadra liệt kê những điều sau đây trong số các chủ đề phân loại thiết yếu - đại diện cho các quan điểm khác nhau - cho cuộc kiểm tra này:

1. Liệu việc tu tập tùy miên (*anuśaya*) sẽ được từ bỏ bằng tuệ giác (*darśana-praheya*) hay từ bỏ bằng tu tập (*bhāvanā-praheya*).

[50] *Ny*, 596a–b; Cái gần giống tiếng Phạn nhất được trích dẫn ở đây đưa ra ở *Vy*, 442, trong đó 16 chức năng được đề cập và gán cho "người khác": *ṣodaśety Anyaḥ |*

2. Cho dù nó liên quan đến một loại (*prakāra*) của tính có thể từ bỏ, hay hai, hoặc ba, hoặc bốn, hay tất cả năm - có thể bị từ bỏ bằng cách nhìn vào (i) đau khổ (*duḥkha*), (ii) nguồn gốc của *duḥkha,* (iii) sự chấm dứt của *duḥkha,* (iv) con đường (*mārga*) dẫn đến sự chấm dứt, và (v) bằng con đường tu tập.
3. Dù nó là phổ quát (*sarvatraga*) hay phiền não không phổ quát.
4. Cho dù nó có tính phổ quát đối với lĩnh vực riêng của nó hay đối với các lĩnh vực khác.
5. Cho dù đó là những đối tượng thuộc dòng chảy ra (*sāsravaālambana*) hay không có dòng chảy ra (*anāsrava*).
6. Cho dù đó là những đối tượng có điều kiện (*saṃskṛta*) hay vô vi (*asaṃskṛta*).
7. Nó xuất hiện như thế nào? [Ba nguyên nhân có thể xảy ra - *infra,* § 12.8.1].
8. Làm thế nào nó phát triển phù hợp với đối tượng (*anuśerate*)? [Hai cách khả thi - § 12.8.2].
9. Dù nó được từ bỏ bằng cách nhận biết đối tượng (*pari - √jñā*) hay bằng cách từ bỏ đối tượng.
10. Liệu nó có bị từ bỏ bởi sự hủy diệt tuyệt đối của những vật đi kèm hay sự thanh lọc của các chuỗi (*santati*) cấu thành nên hành giả hay không.
11. Dù nó có dính liền hay không dính liền với một tâm riêng biệt.
12. Dù sau khi bỏ chỉnh sửa, người ta vẫn có thể chịu trách nhiệm hay không thể bị thoái lui.
13. Dù nó đưa đến một quả báo không mong muốn (*aniṣṭavipāka*) hay hoàn toàn không có quả báo nào cả.
14. Liệu đó có phải là điều kiện bình đẳng tức thời (*samanantarapratyaya*) cho một tâm cụ thể hay đối tượng của nó hay không.
15. Hoặc không bị bỏ rơi là kết quả của đối tượng bị bỏ rơi.

16. Cho dù, mặc dù nó đã bị bỏ rơi vì phù hợp với bản chất nội tại, người ta vẫn bị ràng buộc với nó vì đối tượng của nó.
17. Liệu đó có phải là phiền não không thể tồn tại trong các giai đoạn của định (*samāhita-bhūmi*) hay không.
18. Liệu đó có phải là phiền não không thể bị loại bỏ bằng con đường phản ứng thông thường hay không.
19. Dù nó chỉ liên quan đến nhóm tâm thức (*manovijñāna-kāya*) hay liên quan đến tất cả sáu nhóm tâm.
20. Liệu nó có thể phục vụ nguyên nhân khởi nguồn (*samutthāna-hetu*) cho nghiệp thân và khẩu nghiệp hay không.
21. Liệu nó có thể gây ra việc cắt đứt gốc rễ của sự khéo léo hay không.
22. Liệu nó có thể gây ra sự liên kết với gốc rễ của sự khéo léo [đã bị cắt bỏ] hay không.
23. Cho dù nó có là bản chất của quan điểm (*dṛṣṭisvabhāva*).
24. Cho dù nó chỉ bị bỏ rơi khi tất cả chín cấp bị bỏ rơi hay khi chỉ có một lớp bị bỏ rơi.
25. Cho dù nó có thể bị bỏ rơi khi một lớp bị bỏ rơi hay khi tất cả chín lớp đều bị bỏ rơi.
26. Liệu nó có được một cá nhân ban tặng (*samanvāgata*) do pháp cụ thể hay không.
27. Liệu nó có không được một cá nhân ban tặng (*asamanvāgata*) do pháp cụ thể hay không.
28. Cho dù nó được dính liền (*saṃprayukta*) hay không dính liền do pháp cụ thể.
29. Liệu có khả năng biểu hiện ở giai đoạn cụ thể hay không.
30. Cho dù, mặc dù không bị bỏ rơi, nó không biểu hiện hoạt động.
31. Dù nó bị loại bỏ trong phạm vi dục lạc (*kāma-dhātu*) một mình hay ở các cảnh giới cao hơn nữa.
32. Dù có hay không thì đây cũng là một loại quả.

33. Dù nó có chia sẻ cùng một tác nhân phản tác dụng với một phiền não khác hay không.

Tóm lại, Tôn giả Saṃghabhadra tuyên bố: "Sau khi đã hiểu đúng bản chất của tùy miên (*anuśaya*) theo cách này thì người ta mới có thể loại bỏ chúng một cách dứt khoát."[51]

12.6. PHÂN LOẠI PHIỀN NÃO

12.6.1. Những phiền não căn bản

Các phiền não cơ bản là sáu (xem phần A bên dưới). Tuy nhiên, *rāga* được chia thành tham nhục dục (*kāma)* và tham lam (*rāga*), tức là tham lam đối với phạm vi nhục dục (*kāmadhātu*), và tham hiện hữu (*bhava-rāga*), tức là tham lam đối với các dạng tồn tại vi tế hơn trong sắc (*rūpa*) - và Vô sắc giới (*ārūpya-dhātu),* cho tổng cộng bảy (xem phần B bên dưới), tham lam (*rāga*) được coi là một, và kiến (*dṛṣṭi*) được chia thành năm dạng, cho tổng số là 10.

Trong số các quan điểm, thân kiến (*satkāya-dṛṣṭi*) là quan điểm sai lầm cho rằng năm uẩn bám chấp cấu thành con người chính là bản ngã thực sự. Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika)* giải thích *sat* có nghĩa là "thực tế/ tồn tại" và *kāya,* "tích lũy". Do đó, thân kiến (*satkāya-dṛṣṭi*) đề cập đến quan điểm về một Bản ngã thực sự được đặt trên các uẩn (*skandha*) vô thường. Nói một cách đúng đắn, đó là quan điểm tin tưởng sai lầm vào bản ngã cũng như những gì liên quan đến Bản ngã. Tuy nhiên, Tôn giả Vasubandhu trình bày quan điểm Kinh lượng bộ *(Sautrāntika)* giải thích *sat* là "tiêu diệt"; do đó, quan điểm này là niềm tin sai lầm liên quan đến "tích lũy diệt vong" (*ātma-dṛṣṭir ātmīya-dṛṣṭir vā satkāya-dṛṣṭiḥ | sīdatīti sat | cayaḥ kāyaḥ saṃgāthaḥ skandha ityarthaḥ | - AKB*, 281). Cách dịch tiếng Tây Tạng là *'jig tshogs la lta ba* phản ánh cách giải thích này.

Người chứa chấp thân kiến (*satkāya-dṛṣṭi*) hoặc coi bản ngã chồng chất là vĩnh cửu hoặc dễ bị hủy diệt hoàn toàn khi chết - quan điểm có hai thái cực (*anta*) này làm đối tượng được gọi là chấp hai cực đoan (*antagrāha-dṛṣṭi,* 邊見, biên kiến). Do đó, quan điểm này giả định trước thân kiến (*satkāya-dṛṣṭi*). Hai quan

[51] *Ny,* 596b.

điểm này, thân kiến (*satkāya-dṛṣṭi*) và biên kiến (*antagrāha-dṛṣṭi*), không được xếp vào loại không thiện xảo, mà được che đậy, không ô nhiễm. (*cf. supra,* § 2.4.3.2.3). Trên thực tế, chúng cũng được tìm thấy ở hai cõi tồn tại phía trên.

Tà kiến (*mithyā-dṛṣṭi*) là quan điểm sai lầm phủ nhận nhân quả, bốn chân lý cao quý, v.v.. Đây là phiền não quan trọng, một mình nó chịu trách nhiệm cắt đứt các căn thiện (*kuśalamūla-samuccheda).*[52]

Kiến thủ (*dṛṣṭi-parāmarśa,* 見取) là sự gắn bó hoặc coi trọng quan điểm của chính mình là đúng và vượt trội trong khi trên thực tế, chúng không phải như vậy. Đặc biệt, nó ám chỉ sự bám chấp cố chấp vào ba quan điểm trước đó.

Thứ năm, giới cấm thủ kiến (*śīla-vrata-parāmarśa,* 戒禁取見) là quan điểm được thể hiện như sự gắn bó phi lý với những lời thề và sự tuân thủ tôn giáo của những kẻ dị giáo thực hiện các phương tiện thanh tẩy và giải thoát. Một ví dụ về điều này là niềm tin rằng bằng cách ngâm mình trong sông Hằng, người ta sẽ được tẩy sạch mọi tội lỗi.

(A) **6 loại**	(B) **7 loại**	(C) **10 loại**
1. *rāga* - tham lam	1. *kāmarāga* - tham dục	1. *raga* - tham lam
2. *pratigha* - sự thù địch	2. *bhavarāga* - tồn tại - tham lam	2. *pratigha* - ác cảm
3. *avidya* - sự thiếu hiểu biết	3. *pratigha* - ác cảm	3. *avidya* - vô minh
4. *mana* - ngã mạn	4. *avidya* - vô minh	4. *mana* - mạn
5. *vicikitsā* - nghi ngờ	5. *mana* - mạn	5. *vicikitsā* - nạn nhân
6. *dṛṣṭi* - quan điểm	6. *vicikitsā* - nạn nhân	6. *satkāyadṛṣti* - thân kiến
	7. *dṛṣti* - quan điểm	7. *antagrāhadṛṣṭi* - biên kiến

[52] Eg, *MVŚ,* 181c; *AKB,* 248: *kuśalamūlacchedas tu mithyādṛṣṭyā bhavaty adhimātraparipūrṇayā* |

8. *mithyādṛṣti* - tà kiến

9. *dṛṣti-parāmarśa* - kiến thủ

10. *śīla-vrata-parāmarśa* - giới cấm thủ kiến

12.6.1.1. Ba gốc bất thiện (*akuśala-mūla*)

Từ một quan điểm, trong số sáu phiền não cơ bản trong (A), tham, sân, si có thể nói là căn bản nhất. Ba điều này, kể từ thời kinh, đã được gọi là "những gốc rễ bất thiện". "Gốc" được giải thích là "nguyên nhân":[53] Tất cả các trạng thái tinh thần vụng về đều bắt nguồn từ chúng. Tất nhiên, ở đây chúng ta cũng phải ghi nhớ học thuyết *A-tỳ-đạt-ma* rằng tham lam và sân hận loại trừ lẫn nhau. "Vô thiện" được giải thích là "không hòa bình và an toàn" bất an (*akṣema*; 不安隱).[54] Sự thù địch ở đây có thể hoán đổi với sân hận (*dveṣa*), cũng như tham lam với tham lam (*lobha*), và vô minh với si mê (*moha*). Những thuật ngữ liên kết linh hoạt như vậy – vẫn được quan sát thấy trong *AKB* và các văn bản tiếp theo – có lẽ là do thực tế là những tên gọi khác nhau của một tâm sở quan trọng này đã được đề cập như vậy trong các kinh.

Tham lam chỉ đề cập đến sự dính mắc vào các đối tượng của Dục giới, mặc dù thực tế là có tham lam tồn tại (*bhava-rāga*) ở hai cõi cao hơn.[55] Lý do là tất cả các phiền não ở các tầng trên không phải là xấu, nhưng được che đậy, không xác định. Sân hận ám chỉ những ý định khác nhau nhằm làm hại chúng sinh. Điều này cũng chỉ giới hạn trong phạm vi Dục giới. Trong bối cảnh của ba nhân bất thiện này, *SgPŚ* định nghĩa si mê là sự không nhận thức về sự khởi đầu (*pūrvānta, pūrvānta-koṭi*) và sự kết thúc (*aparānta, aparānta-koṭi*) của luân hồi, của nghiệp và quả báo, của nhân và pháp được tạo ra do nhân, của Tam bảo (*tri-ratna*), của bốn chân lý cao quý, của các pháp thiện và bất thiện, v.v..

---

[53] *Cf. MVŚ*, 241c.

[54] *Cf. Entrance,* § 4.5.25.

[55] *SGPŚ*, 376b: Ư dục cảnh giới chư tham 於欲境界諸貪. Trong các văn bản sau này cũng vậy; ví dụ *Avatāra,* xem *Entrance,* § 4.5.25.

Đáng chú ý là trong mô tả này, vô minh không được xác định một cách độc quyền hay chủ yếu là không nhận thức về bốn chân lý.[56] Tuy nhiên, trong các văn bản sau này, nó được nhấn mạnh chủ yếu là sự thiếu hiểu biết về bốn chân lý. Hơn nữa, các văn bản sau cũng tinh chỉnh lại định nghĩa để loại trừ một cách cụ thể những vô minh gắn liền với thân kiến (*satkāya-dṛṣṭi*) và biên kiến (*antagrāha-dṛṣṭi*)[57] - một lần nữa, vì lý do đó chúng được che đậy - không xác định. (Xem ở trên).[58]

Một câu hỏi được nêu lên vì sao cấp độ mạnh của quan điểm sai lầm, chịu trách nhiệm cho việc cắt bỏ những rễ thiện xảo, không phải là một gốc rễ không thiện xảo. Trong số đó, một là việc cắt đứt sự thiện xảo, chiếm ưu thế ở giai đoạn chuẩn bị cũng như giai đoạn mà các căn thiện thực sự bị cắt đứt. Mặt khác, tà kiến chỉ chiếm ưu thế ở giai đoạn cắt đứt, chứ không phải ở giai đoạn chuẩn bị. Sự chuẩn bị và dễ dàng ở giai đoạn cuối cùng. Một lý do khác: trong tiến trình cắt đứt những căn thiện xảo, ba cái này vừa là cánh quạt đầu tiên (*pravartaka*) vừa là cánh quạt tiếp theo (/ người duy trì; *anuvartaka*), tà kiến chỉ là cánh quạt tiếp theo.

Các lý do khác bao gồm: do sức mạnh của ba điều này mà quan điểm sai lầm có thể tránh được việc cắt đứt những căn thiện thiện; ba điều này cạn kiệt thì nghiệp cũng cạn kiệt; chúng tạo thành các phiền não chướng ngại (*kleśāvaraṇa*); chính vì ba điều này mà mười nghiệp ác nghiệp *(akuśala -karmapatha)* được tạo ra; v.v. (Một số lý do cuối cùng cũng giải thích tại sao những phiền não quan trọng khác không được coi là những gốc rễ thiện xảo).[59]

MVŚ giải thích mối quan hệ tương hỗ giữa ba gốc rễ. Bởi vì các phương thức hoạt động khác nhau gắn liền với tham và sân nên không nảy sinh đồng thời. Trên thực tế, đây là lý do cơ bản để các nhà Nhất thiết hữu bộ sau này bao gồm cả hai trong số các tâm sở không xác định (*supra,* § 9.3.4.2). Tuy nhiên, ảo tưởng luôn hiện hữu:

> Nếu lòng tham khởi lên trong một ý nghĩ thì không có sân hận; nếu sân hận khởi lên trong một ý nghĩ thì không có tham lam.

[56] *SgPŚ*, 376b–c; tương tự như vậy *DDŚ*, 494c–495a.
[57] Ví dụ: *xem. Avatāra,* xem *Entrance,* § 4.5.25.
[58] Này được nêu rõ ràng trong *MVŚ*, 241c.
[59] *MVŚ*, 241b–243b.

> Tuy nhiên, ảo tưởng nhất thiết phải tồn tại trong hai [loại] tư tưởng này. Tại sao? Các phương thức hoạt động liên quan đến tham và sân là mâu thuẫn lẫn nhau; và ảo tưởng không phải như vậy. Phương thức hoạt động liên quan đến tham lam là hỷ (*saumanasya*), còn sân hận là chán nản (*daurmanasya*); phương thức hoạt động liên quan đến vô minh cũng trái ngược nhau. Hơn nữa, khi tham lam thì thân thể lớn lên (/ tăng trưởng), được lợi ích; khi sân hận nổi lên, thân thể giảm bớt (/ giảm xuống), bị tổn hại. Ảo tưởng không mâu thuẫn với cả hai …[60]

12.6.1.1.1. Hai loại vô minh

Trong ba điều đó, vô minh chắc chắn có thể khẳng định tính ưu việt, vì trong Phật giáo, đó là nguyên nhân gốc rễ của mọi phiền não, kể cả tham lam và sân hận. Trong luận giải *A-tỳ-đạt-ma* về duyên sinh (*pratītya-samutpāda*), vô minh là tên tập thể đại diện cho tất cả các phiền não trong sự tồn tại quá khứ sinh ra từ điều kiện trong kiếp sống hiện tại ("Các hành có vô minh là duyên [nhân] của chúng", *avidyāpratyayāḥ saṃskārāḥ*). Thực ra, "tất cả phiền não đều có thể phóng chiếu nghiệp chướng; là nguyên nhân của *nghiệp,* chúng [gọi chung] là vô minh."[61] Tuy nhiên, các nhà Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) khẳng định rằng vô minh không chỉ đơn thuần là sự vắng mặt của nhận thức (*vidyā*), một loại bát-nhã (*prajñā*) xấu. Đó là pháp riêng biệt, pháp hiện hữu thực sự, có đặc tính là không nhận thức (*ajñāna*) và không thích hiểu biết. Tôn giả Saṃghabhadra mô tả đặc tính của nó như sau:

> Có pháp riêng biệt làm tổn hại đến khả năng hiểu biết (*prajñā*). Nó là nguyên nhân của những quan điểm lộn xộn và cản trở việc khảo sát công đức và lỗi lầm. Đối với các pháp được biết (*jñeya-dharma*), nó hoạt động trong phương thức chán ghét, che đậy tư tưởng và các tâm sở. Đây là sự thiếu hiểu biết.[62]

Vì *VKŚ*, vô minh được chia làm hai loại: 1. "vô minh dính liền" (*saṃprayuktā avidyā*) - vô minh tất yếu phát sinh cùng với - và thông qua sức mạnh của - một phiền não khác; thực tế là nó không thể phát sinh một cách độc lập. 2. "Vô minh độc lập" (*āveṇikī avidyā*)

---

[60] *MVŚ*, 243b.

[61] *Ny,* 488b.

[62] *SPrŚ*, *T.*29, 843c–844a.

mà sự phát sinh của nó, không cần sự hỗ trợ của bất kỳ khuynh hướng nào khác. Đã có một cuộc tranh cãi giữa các bậc thầy Nhất thiết trí kể từ thời của *MVŚ* về tính chất giới tính, đặc biệt là về việc liệu nó có thể bị từ bỏ chỉ bằng tầm nhìn hay cũng bị từ bỏ bởi sự tu luyện. Các nhà biên dịch của *MVŚ* nghiêng về quan điểm trước đây, nhưng dường như cũng chấp nhận quan điểm sau. Cũng có một cuộc tranh cãi về việc liệu vô minh phát sinh với phiền não thuộc phạm vi hạn chế (*parītta-kleśa-bhūmika-dharma - cf. supra,* § 9.3.4.3) có thể đủ tiêu chuẩn là "vô minh độc lập" hay không.[63]

12.6.2. Một phân loại quan trọng

Trong số nhiều cách phân loại chủ đề được đề cập ở trên (§ 12.5), điều quan trọng hơn là: (i) chấm dứt do kiến đạo (*darśana-heya,* 見道所斷) và chấm dứt do tu tập (*bhāvanā-heya*); (ii) phổ quát (*sarvatraga*) và không phổ quát (*asarvatraga*); (iii) đối tượng nhận thức hữu lậu (*sāsrava-ālambana*) và đối tượng nhận thức vô lậu (*anāsravaālambana*); (iv) năm phạm trù (*nikāya*) của những điều bị bỏ rơi - (1 - 4) bằng tuệ giác về khổ (*duḥkha*), nguyên nhân (*samudaya*), tịch diệt (*nirodha*), đạo (*mārga*), và (5) bằng tu tập (*bhāvanā*).

12.6.2.1. Phiền não chấm dứt nhờ kiến đạo (*darśana-heya*) và tu đạo (*bhāvanā-heya*)

Khi đối tượng nhận thức (*ālambana*) của phiền não có thể bị loại bỏ chỉ nhờ tuệ giác về bốn chân lý (*satyānāṃ darśana-mātreṇa prahāṇāt*) thì phiền não đó được cho là "có thể bị từ bỏ bởi (con đường) của cái thấy" (*darśana-mārga-praheya*).[64] Ngoài ra, nó thuộc loại được gọi là "có thể bị từ bỏ bởi (con đường) tu tập" (*bhāvanā-mārga-heya*), nghĩa là do thực hành nhiều lần. Trong tổng số mười phiền não, năm quan điểm và hoài nghi có bản chất là nhận thức; do đó chúng bị loại bỏ một khi đã đạt được tuệ giác đúng đắn. Mặt khác, tham lam (*rāga*), căm phẫn (*pratigha*), mạn (*māna*) và vô minh (*avidyā*) có cả bản chất nhận thức và cảm xúc; do đó sự biểu hiện của chúng không thể bị loại bỏ hoàn toàn chỉ bằng tầm nhìn. Do đó, bốn điều này, xét về phương diện tình cảm, phải được chống lại nhiều hơn bằng con đường thực hành hoặc tu tập nhiều lần.

(a) Từ bỏ nhờ kiến đạo (*darśanamārga-praheya*)

---

[63] Xem Dharmajoti, KL (2009b).

[64] *AKB*, 280.

Darśanamārga đề cập đến giai đoạn của 15 khoảnh khắc tư tưởng của sự chứng ngộ trực tiếp (*abhisamaya*) thành bốn chân lý cao quý, vào cuối của bốn chân lý đó - tức là vào khoảnh khắc thứ 16 - một người trở thành *śrotaāpanna*. Trong 15 khoảnh khắc này, tổng cộng 88 phiền não được loại bỏ nhờ tuệ giác về bốn chân lý cao quý, như được trình bày dưới đây:

Trong lĩnh vực nhục dục:

Phiền não	I. Khổ kiến đoạn (*duḥkha darśa-na-heya*)	II. Nhân kiến đoạn (*samu-daya darśa-na-heya*)	III. Diệt kiến đoạn (*nirodha-darśa-na-heya*)	IV. Đạo kiến đoạn (*mār-gadarśa-na-heya*)
1. Tham lam (*raga*)	✓	✓	✓	✓
2. *Ác cảm* (*pratigha*)	✓	✓	✓	✓
3. Mạn (*mana*)	✓	✓	✓	✓
4. Vô minh (*avidya*)	✓	✓	✓	✓
5. Nghi ngờ (*vicikitsā*)	✓	✓	✓	✓
6. Thân kiến (*sat-kāyadṛṣṭi*)	✓	-	-	-
7. Tà kiến (*mithyādṛṣṭi*)	✓	✓	✓	✓
8. Biên kiến (*an-tagrāhadṛṣṭi*)	✓	-	-	-
9. Kiến thủ (*dṛṣṭi-parāmarśa*)	✓	✓	✓	✓
10. Giới cấm thủ kiến (*śīla-vrata-parāmarśa*)	✓	-	-	✓
	10	7	7	8

(Viết tắt: *d = dṛṣṭi)*

Tổng cộng: 10 + 7 + 7 + 8 = 32 phiền não (*kleśa)* liên quan đến lĩnh vực nhục dục bị loại bỏ.

Lưu ý rằng thân kiến (*satkāyadṛṣṭi*) và biên kiến (*antagrāha-dṛṣṭi*) không có trong nguyên nhân (*samudaya*). Điều này là do thân kiến (*satkāyadṛṣṭi*) phát sinh liên quan đến phức hợp năm uẩn cấu thành nên cá nhân con người. Đó là nó phát sinh do không hiểu sự thật về khổ đau (*duḥkha-satya*), đối với những người theo thuyết Nhất thiết hữu bộ, là *năm uẩn* - của sự bám chấp vào khía cạnh quả của chúng.[65] Vì sự sinh khởi của biên kiến (*antagrāha-dṛṣṭi*) phụ thuộc vào thân kiến (*satkāya-dṛṣṭi*) nên nó cũng bị giới hạn trong khổ đế (*duḥkha-satya*).

Giới cấm thủ kiến (*śīla-vrata-parāmarśa,* 戒禁取見) cũng là một quan điểm sai lầm về phức hợp tâm - sinh lý - ví dụ, kiểu quan điểm có xu hướng tra tấn cơ thể hoặc tâm trí - do đó được bao gồm trong khổ đế (*duḥkha-satya*). Bởi vì nó cũng là loại quan điểm nhầm lẫn chủ nghĩa khổ hạnh cực đoan phi lý là con đường thanh lọc, nên nó cũng phát sinh liên quan đến con đường, do đó nó cũng có thể được xếp vào đạo đế (*mārga-satya*).

Ở hai cõi trên:

Trong cõi sắc tinh tế, những giải pháp tương tự được áp dụng trong lĩnh vực nhục dục, nhưng loại trừ phẫn hận (*pratigha*), bởi vì trong cả hai lĩnh vực kinh nghiệm thiền cao hơn, tâm đều thoát khỏi phẫn hận (*pratigha*), trong cả bốn loại phẫn hận (*pratigha*) có thể từ bỏ. Như vậy, tổng cộng có 9 + 6 + 6 + 7 = 28 phiền não được loại bỏ trong Sắc giới (*rūpadhātu*).

Điều tương tự cũng áp dụng cho trường hợp cõi Vô sắc, lại có tổng cộng 28 phiền não được loại bỏ.

Đây là cách 88 (= 32 + 28 + 28) phiền não được loại bỏ trong ba cõi hiện hữu bởi kiến đạo (*darśana-mārga*).

(b) Từ bỏ nhờ con đường tu tập (*Bhāvanāmārga-praheya*)

Trong khi con đường nhìn thấy chỉ kéo dài trong 15 khoảnh khắc

[65] *AKB*, 328: *phala-bhūtā upādāna-skandhā duḥkhasatyam* |

liên tiếp, con đường tu tập có thể kéo dài cả đời hoặc thậm chí hơn. Vị thánh Dự lưu (*śrota-āpanna)* hiện bắt đầu cuộc hành trình tu tập (*bhāvanā*) lặp đi lặp lại để nâng cao tuệ giác (*prajñā*) của mình nhằm mục đích hóa giải những phiền não vẫn còn tồn tại. *Bhāvanā* không chỉ có nghĩa là "thiền". Tuy nhiên, rõ ràng phần cơ bản nhất của tu đạo (*bhāvanā-mārga*) thực sự là thiền định. Vì vậy, trí tuệ do tu tập (*bhāvanāmayī prajñā*) còn được gọi là trí tuệ do thiền định (*samādhija-prajñā*) - sự sáng suốt hay sự hiểu biết sinh ra từ thiền định. Mặc dù theo nghĩa rộng hơn, định bao hàm sự tích hợp hoàn hảo của tất cả năng lượng tâm linh, phương pháp chính được sử dụng để đạt được điều đó vẫn là thiền định. Vì vậy thiền được trao một vai trò nổi bật. Do đó chúng ta có thể thấy sự nhấn mạnh vào thiền định nhất quán trong tất cả các truyền thống Phật giáo.

Thực tế các nhà Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivādin*) khẳng định rằng trí tuệ hoàn hảo của đức Phật - trái ngược với trí tuệ của một thánh A-la-hán - bao gồm sự tận diệt hoàn toàn và tuyệt đối mọi phiền não cùng với các chủng vi tế của chúng (*vāsanā*), và điều này chỉ xảy ra khi hành giả cuối cùng đạt được định như kim cương (*vajropama-samādhi*), sức mạnh (sự tập trung) của nó có thể so sánh với sức mạnh của một viên kim cương cắt xuyên qua mọi thứ nhưng không thể bị cắt đứt bởi bất cứ thứ gì.

Có tổng cộng mười phiền não được loại trừ bằng con đường tu tập. Những điều này là bẩm sinh và thực sự được tạo thành bởi bốn phiền não căn bản - tham lam (*rāga*), phẫn hận (*pratigha*), mạn (*māna*) và vô minh (*avidyā*). Mười phiền não này về bản chất ngoan cường và kiên cường hơn nhiều so với những phiền não chồng chất về mặt nhận thức đã bị loại bỏ trong kiến đạo (*darśana-mārga*), và do đó cần có những nỗ lực bền bỉ bằng cách trau dồi để chúng được từ bỏ. Bốn thuộc về phạm vi dục lạc và ba thuộc về mỗi phạm vi trong hai phạm vi trên:

Cõi Dục *kāmadhātu*:	*rāga* + *pratigha* + *avidyā* + *māna* = 4
Cõi Sắc *rūpadhātu*:	*rāga* + *avidyā* + *māna* = 3
Cõi *V*ô sắc *ārūpya*d*hātu*:	*rāga* + *avidyā* + *māna* = 3

12.6.2.2. Các phiền não phổ quát (*sarvatraga*) và phi phổ quát (*asarvatraga*)

Sự phân biệt này có thể áp dụng cho những phiền não được xếp vào bốn chân lý cao quý. Trong số 98 tùy miên (*anuśaya*), có 11 loại được cho là "phổ quát", vì chúng có thể di chuyển tất cả năm loại (*nikāya*) của những vật có thể bị bỏ rơi liên quan đến phạm vi (*dhātu*) riêng của chúng.

Theo Tôn giả Saṃghabhadra, điều này có nghĩa là: (i) họ có thể coi tất cả các pháp là đối tượng thuộc năm phạm trù trong giới (*dhātu*) của họ, (ii) họ vận hành như tùy miên (*anuśaya*) (*anuśerate* - có *anuśayana*) đối với tất cả chúng, và (iii) đóng vai trò là nguyên nhân tạo ra pháp *ô nhiễm t*rong tất cả năm phạm trù. Có 11, liên quan đến khổ (*duḥkha*) và tập đế (*samudaya-satya*): bảy thuộc về kiến đạo sở đoạn (*duḥkha-darśana-heya,* 見道所斷) tức chấm dứt khổ do thấy đạo - thân kiến (*satkāyadṛṣṭi),* biên kiến (*antagrāha-dṛṣṭi*), tà kiến (*mithyā-dṛṣṭi*), kiến thủ (*dṛṣṭi-parāmarśa*), giới cấm thủ kiến (*śīla vrata-parāmarśa*), nghi ngờ (*vicikitsā*) và vô minh (*avidyā*); bốn dưới quyền tập kiến sở đoạn (*samudaya-darśana-heya*) tức chấm dứt khổ do thấy nguyên nhân - tà kiến (*mithyā-dṛṣṭi*), kiến thủ (*dṛṣṭi-parāmarśa*), nghi ngờ (*vicikitsā*) và vô minh (*avidyā*). Chín trong số đó - ngoại trừ thân kiến (*satkāyadṛṣṭi*) và biên kiến (*antagrāha-dṛṣṭi*) - cũng là những phổ quát ở các cõi khác (*visbhāga-dhātu-sarvatraga*). Nghĩa là họ cũng có thể chịu đựng được một cõi cao hơn. Thân kiến (*satkāyadṛṣṭi*) và biên kiến (*antagrāhadṛṣṭi*) là *sabhāga-dhātu-sarvartraga,* tức là chúng chỉ phổ biến trong phạm vi riêng của chúng. Tất cả các tùy miên (*anuśaya*) còn lại đều không phổ quát.

12.6.2.3. Những phiền não lấy đối tượng vô lậu (*anāsravālambana*) và những phiền não lấy đối tượng hữu lậu (*sāsravālambana*)

Các phiền não có thể bị loại bỏ bằng tuệ giác dẫn đến sự diệt trừ và con đường được phân loại thành (i) những đối tượng lấy ra khỏi dòng chảy và (ii) những đối tượng lấy đi bằng đối tượng thoát ra. Trước đây bao gồm tà kiến (*mithyā-dṛṣṭi*), nghi ngờ (*vicikitsā*) và vô minh (*avidyā*). Loại thứ hai bao gồm phần còn lại của các phiền não *nirodha-darśana-praheya* và *māga-darśana-praheya.* Trước đây không có tùy miên tăng (*anuśayana,* 隨增眠) đối với các đối tượng của chúng, vốn không có dòng chảy ra ngoài, không thuận lợi cho tùy miên tăng (*anuśayana*). Những người sau chỉ có *anuśayana* đối

với các pháp thuộc loại riêng của họ trong phạm vi riêng của họ bằng cách lấy đối tượng (*ālambanataḥ*).

12.7. MỐI QUAN HỆ GIỮA PHIỀN NÃO VÀ TÂM TRÍ

Nhiều tranh cãi khác nhau nảy sinh giữa các trường phái *A-tỳ-đạt-ma* khác nhau về bản chất của phiền não. Trong số này, có hai trường phái nổi bật:

> (1) Chúng dính liền với (*saṃprayukta)* hay rời rạc với tư tưởng (*viprayukta)*?
>
> (2) Có thể phân biệt giữa các phiền não ở dạng tiềm tàng, tiềm ẩn và biểu hiện?

Hai vấn đề này có mối liên hệ theo một cách nào đó.

Về điều thứ nhất, nếu phiền não có bản chất tách rời khỏi tâm, làm sao chúng có thể ảnh hưởng đến tâm? Mặt khác, nếu chúng dính liền với tâm, làm sao có thể giải thoát khỏi tất cả?

Đã có trong *MVŚ*, hai cuộc tranh cãi này đã được ghi lại, và ở đó chúng ta cũng có thể nhận thấy sự hiểu biết rất phát triển và rõ ràng về tùy miên (*anuśaya*). Chúng ta biết rằng "Sa-môn từ bỏ đột ngột (頓斷沙門)" cho rằng "khi định như kim cương (*vajropama-samādhi*) biểu hiện, tất cả các phiền não kiến đoạn (*darśana-heya*) và tu đoạn (*bhāvanā-heya*) liên quan đến ba phạm vi tồn tại đều bị loại bỏ ngay lập tức. Ở tất cả các giai đoạn trước đó, chỉ có thể có sự đàn áp của tùy hoặc (*paryavasthāna*); tùy miên (*anuśaya*) vẫn chưa có khả năng bị bỏ rơi." Trong mệnh đề này, dường như có một sự phân biệt ngầm giữa tùy hoặc (*paryavasthāna*) và tùy miên (*anuśaya*).

Sự khác biệt tương tự cũng được ngụ ý trong quan điểm của Bhadanta rằng phàm nhân không thể từ bỏ tùy miên (*anuśaya)*; họ chỉ có thể ngăn chặn tùy hoặc (*paryavasthāna*). Sự khác biệt này trở nên rõ ràng trong một cuộc thảo luận khác tập trung vào khả năng thoái lui của một thánh A-la-hán:

> Các nhà Phân biệt thuyết bộ (*Vibhajyavādin*) còn nói rằng tùy miên (*anuśaya*) là hạt giống (*bīja*) của tùy hoặc (*paryavasthāna*). Tùy miên (*anuśaya*) là *cittaviprayukta* trong bản chất nội tại của nó là tự tánh (*svabhāva*). Tùy hoặc

(*paryavasthāna*) là tương ứng với tâm (*cittasaṃprayukta*) về bản chất nội tại của nó. Tùy hoặc (*paryavasthāna*) phát sinh từ tùy miên (*anuśaya*). Sự thoái lui là kết quả của sự biểu hiện (*saṃmukhībhāva*) của tùy hoặc (*paryavasthāna*). Các thánh A-la-hán đã từ bỏ tùy miên (*anuśaya*); tùy hoặc (*paryavasthāna*) - không sinh khởi, làm sao một thánh A-la-hán có thể thoái lui được? Do đó họ (Phân biệt thuyết bộ, *Vibhajyavādin*) khẳng định rằng điều đó rất hợp lý rằng không có sự thoái lui.

Những điểm sau đây có thể được thu thập từ đoạn văn trên:

1. Có sự tương phản rõ ràng giữa tùy miên (*anuśaya*) và tùy hoặc (*paryavasthāna*) về phần của một số nhà *A-tỳ-đạt-ma (Ābhidharmika)* - trong trường hợp này là Phân biệt thuyết bộ (*Vibhajyavādin*).

2. Tùy miên *(Anuśaya)* được khẳng định ở đây là hạt giống của tùy hoặc (*paryavasthāna*) - những hạt giống trong ý nghĩa của những tiềm năng không có thật, những hiện hữu, do đó không dính liền với tâm trí. Hàm ý trong bối cảnh này là tùy miên (*anuśaya*) vi tế đến mức, ở trạng thái tiềm ẩn, nó không gắn liền với tâm trí; nhưng ở trạng thái hoạt động, tức là dưới dạng tùy hoặc (*paryavasthāna*), nó kết hợp với tâm.

3. Quan điểm của Phân biệt thuyết bộ (*Vibhajyavāda*) là: Khi không có tùy miên (*anuśaya*) thì không có tùy hoặc (*paryavasthāna*). Khi không có tùy hoặc (*paryavasthāna*) thì không có thoái chuyển.

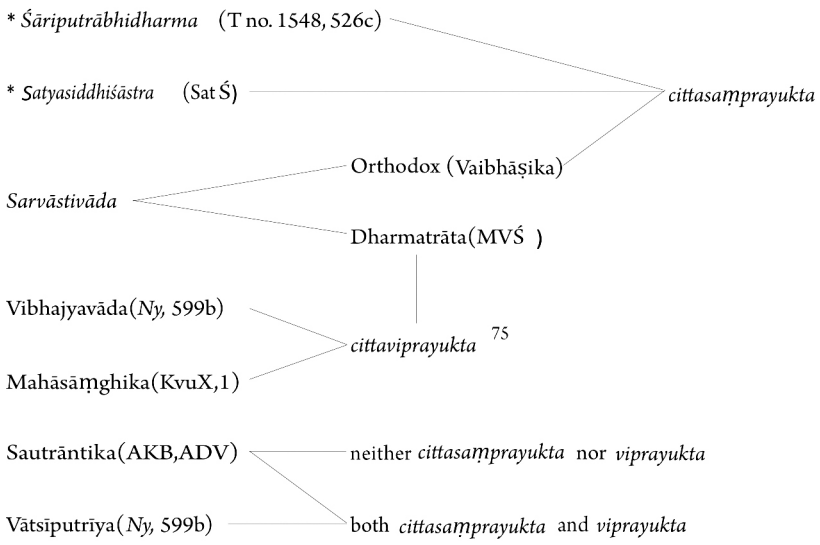
Trong *AKB* và *Ny,* chúng ta thấy rằng Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*) chủ trương quan điểm học thuyết tương tự như của Phân biệt thuyết bộ (*Vibhajyavāda*) trích dẫn ở trên, chỉ khác là tùy miên (*anuśaya*), ở dạng hạt giống, là những tiềm năng và do đó, không thể nói là gắn liền với hoặc tách rời khỏi suy nghĩ. Trong *AKB*, cuộc tranh cãi, giữa Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika)* và Kinh lượng bộ *(Sautrāntika)*, về mối quan hệ giữa tùy miên (*anuśaya*) và tùy hoặc (*paryavasthāna*), diễn ra dưới hình thức tranh luận về cách từ ghép tham dục tùy miên (*kāmarāga-anuśaya*) ("tham lam - tục tĩu" trong đó tham lam

nhục dục là thành phần đầu tiên, khuynh hướng, thứ hai) được giải thích: Từ ghép xác định (*tatpuruṣa*) có nghĩa là "tùy miên (*anuśaya*) của tham dục (*kāmarāga*)" như Kinh lượng bộ *(Sautrāntika)* nắm giữ, hoặc một từ ghép mô tả (*karmadhāraya*) có nghĩa là "tùy miên (*anuśaya*) chính là tham nhục dục (*kāmarāga*)" như Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika)* chủ trương? - Phiền não và tùy miên (*anuśaya*) chỉ là những từ đồng nghĩa. Tuy nhiên, Tôn giả Vasubandhu ủng hộ quan điểm Kinh lượng bộ *(Sautrāntika)*:

> [Giải thích] theo Kinh lượng bộ *(Sautrāntika)* là chuẩn. Nhưng [giải thích] của Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) là gì? Nó: tham dục tùy miên (*kāmarāga-anuśaya*) có nghĩa là "tùy miên (*anuśaya*) của ham muốn nhục dục (*kāmarāga*)". Và tùy miên (*anuśaya*), không phải là một thực thể riêng biệt (*dravyāntara*), [tức là một thực thể tồn tại], không dính liền cũng không tách rời khỏi [suy nghĩ]. Vì khi ngủ, phiền não được gọi là tùy miên (*anuśaya*); khi thức tỉnh, nó được gọi là tùy hoặc (*paryavasthāna*). Nhưng trạng thái ngủ của nó là gì (*prasupti*)? Tính liên tục của nó là trạng thái hạt giống không biểu hiện. Sự thức tỉnh của nó là gì (*prabodha*)? Trạng thái khi bệnh biểu hiện…

Một số học giả cho rằng lý thuyết Tỷ dục sư (*Dārṣṭāntika*) và Kinh lượng bộ *(Sautrāntika)* được giải thích trong *AKB* này có nguồn gốc từ *Du-già sư địa luận* (*Yogācārabhūmi-śāstra, YBŚ*). Tuy nhiên, chúng tôi biết rằng Aśvaghoṣa, một bậc thầy Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*) điển hình đã được trích dẫn trong *MVŚ*, và Kumāralāta, một luận sư lãnh đạo của các Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*) khoảng cuối thế kỷ thứ 2 hoặc đầu thế kỷ thứ 3 CN, đã có một dạng của lý thuyết hạt giống. Và vì những Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*) ban đầu này là tiền thân của Kinh lượng bộ *(Sautrāntika),* nên không cần thiết phải cho rằng Tôn giả Vasubandhu vay mượn giải thích của *YBŚ*.

Quan điểm của các trường phái khác nhau về việc tùy miên (*anuśaya*) là tương ứng với tâm (*cittaviprayukta*) hay không tương ứng với tâm (*cittasaṃprayukta*) có thể được tóm tắt trong biểu đồ sau.



12.8. SỰ VẬN HÀNH CỦA PHIỀN NÃO

Trong Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda)*, tùy miên (*anuśaya*) chỉ là từ đồng nghĩa với phiền não và khái niệm về độ trễ không được chấp nhận. Nghĩa là tùy miên (*anuśaya*) và tùy hoặc (*paryavasthāna*) là đồng nghĩa. Thuật ngữ tùy miên (*anuśaya*) được dùng đơn giản để biểu thị sự vi tế và dai dẳng của phiền não.[66]

12.8.1. Làm thế nào một phiền não phát sinh

MVŚ cho biết rằng, theo một ngoại đạo, sự phát sinh phiền não hoàn toàn do các kích thích bên ngoài - khi đối tượng tồn tại, phiền não khởi sinh; khi cái trước bị phá hủy, cái sau không xuất hiện. Nhất thiết hữu bộ *(Sarvāstivāda)* không đồng ý và đề xuất ba lý do để củng cố các phiền não:[67]

1. Vì một nguyên nhân (*hetu-balena*)

Điều này đề cập đến thực tế là các tùy miên (*anuśaya*) trong tương tục (*saṃtāna)* của một người chưa được biết đến và từ bỏ hoàn toàn (*aprahīṇaaparijñāta)* - vì các tác nhân phản tác

[66] *Cf.* Này, 641c.

[67] *MVŚ*, 313c. Ở đây trích dẫn *PrŚ* nói về ba nguồn gốc của sự phát sinh phiền não (*PrŚ*, 702c). *Cf. AKB*, 305: *aprahīṇād anuśayād viṣayāt pratyupasthitāt | ayoniśo manaskārāt kleśaḥ saṃpūrṇakāraṇaḥ* | Ngoài ra *cf. MVŚ*,990a.

dụng của chúng chưa xuất hiện, do đó chúng có thể phát sinh khi có đủ điều kiện thích hợp.

2. Vì đối tượng (*viṣaya-balena*)

Điều này đề cập đến những tác nhân kích thích bên ngoài dẫn đến các phiền não đi vào lĩnh vực kinh nghiệm của con người (*pratyupasthita, ābhāsagata*) - là trường hợp của một thánh A-la-hán dễ bị thoái lui.[68]

3. Do nỗ lực chuẩn bị (*prayoga-balena*)

Điều này đề cập cụ thể đến sự ứng dụng không thích hợp (*ayoniśomanaskāra*).

Ở một nơi khác trong *MVŚ,* Tôn giả Vasumitra giải thích rằng phiền não có thể phát sinh ngay cả đối với người sống trong ẩn thất (*araṇya*). Trong trường hợp này, không có sự ảnh hưởng nào từ đối tượng bên ngoài, mà có lực mềm nguyên nhân - chúng không được từ bỏ tùy miên (*anuśaya*) - và sự áp dụng không thích hợp bên trong ẩn sĩ. Mặt khác, ngay cả khi có sự hiện diện của nguyên nhân và kích thích đối tượng, người ta không thể tạo ra phiền não do không áp dụng tinh thần một cách không đúng đắn.[69]

12.8.2. Làm thế nào một phiền não "dính chặt và phát triển" (*anu - √śī*)

Theo các bậc thầy *Kaśmīria,* có hai cách mà phiền não phát triển/ tăng trưởng phù hợp (*anuśete),* tức là có được chỗ đứng và tăng trưởng (*pratiṣṭhāṃ labhate, puṣṭiṃ labhate*):

(I) bằng cách lấy một đối tượng (*ālambanatas*): do lấy một đối tượng không có dòng chảy ra. "[Ô nhiễm] phát triển là kết quả của sự dính mắc vào phương thức hoạt động (*ākāra*) cụ thể phát sinh không tương ứng với đối tượng." Khi đối tượng không có dòng chảy ra, tùy miên gia tăng (*anuśayana*) không xảy ra bởi vì nó không thuận lợi cho sự phát triển của phiền não và do đó không có sự ràng buộc trong đó.

(II) bằng cách kết hợp với tâm pháp *(saṃprayogatas*): phiền não bám chặt và lớn lên không phù hợp với pháp mà nó dính mắc,

[68] *AKB,* 306.
[69] *MVŚ,* 989c.

khiến cho pháp cũng có lỗi như chính nó. Vì vậy, trong trường hợp tham (*rāga*) gắn liền với một cảm giác dễ chịu, cái sau thúc đẩy cường độ của cái trước và cái trước cũng có khía cạnh tham lam; kết quả là toàn bộ phức hợp tinh thần tâm - tâm sở (*citta - caitta*) trở thành tâm tham, tức là tâm tham muốn.

Theo các bậc thầy phương Tây, phương thức đầu tiên của tùy miên gia tăng (*anuśayana*) là bằng sự ràng buộc, phương thức sau là bằng sự đồng hành.[70]

12.8.2.1. Giải thích của Tôn giả Vasumitra

Trong bối cảnh tương tự, Tôn giả Vasumitra giải thích thêm về khái niệm "dính chặt và phát triển" này:

1. Bởi vì rơi vào trạng thái tâm xấu xa - cũng giống như một thành viên trong một nhóm làm điều ác và khiến cho những người khác trong nhóm cũng rơi vào trạng thái tâm như vậy. Tương tự như vậy, khi một tùy miên (*anuśaya*) xuất hiện, nó làm cho toàn bộ phức hợp tâm - tâm sở bị ô nhiễm.
2. Bởi vì nó giống như sự đốt nóng của lửa, chẳng hạn như một miếng sắt nóng được đưa vào bình chứa nước - cả nước và bình đều trở nên nóng. Tương tự như vậy, toàn bộ phức hợp tâm – tâm sở (*citta - caitta*) trở nên "nóng lên" bởi tùy miên (*anuśaya*). [Khía cạnh ô nhiễm].
3. Bởi vì nó giống như khói, v.v. - khi quần áo bị dính khói và bụi, v.v., toàn bộ quần áo trở nên bẩn thỉu. [Khía cạnh ô nhiễm].
4. Bởi vì nó đáng bị chê trách - ví dụ, khi một thành viên của Tăng đoàn (*saṅgha*) phạm tội, toàn bộ Tăng đoàn bị chê trách. Tương tự như vậy, sự hiện diện của tùy miên (*anuśaya)* duy nhất khiến toàn bộ cấu tạo tinh thần trở nên đáng chê trách.

Những điều trên tạo thành bốn lý do tại sao người ta có thể nói về phiền não bám chặt và phát triển bằng sự kết hợp. Điều tương tự cũng áp dụng cho trường hợp tùy miên gia tăng (*anuśayana)* bằng

[70] *Cf. MVŚ*, 112c–113a.

cách lấy một đối tượng: Tức là khi một đối tượng gây ra sự gia tăng đối với bốn khía cạnh này, người ta nói rằng phiền não bám chặt và phát triển ở đó.

12.8.2.2. Giải thích trong *Ny*

Liên quan đến "*anuśayana* – tùy miên gia tăng - bằng cách tiếp nhận một đối tượng", Tôn giả Saṃghabhadra giải thích điều này có nghĩa là "tùy miên (*anuśaya*) bám chặt và phát triển (隨住增長, tùy trụ tăng trưởng) trong pháp hữu lậu *(sāsrava)*, tức là nó ràng buộc một cách phù hợp và làm tăng sự trì trệ trong đó".[71] Điều này giống như sự bám dính của bụi trên áo ướt [*ārdra iva paṭe rajāṃsi saṃsthātum* (*utsahante*)], hoặc sự phát triển của hạt giống trên cánh đồng được tưới tiêu. Tùy miên (*anuśaya*) lấy pháp hữu vi (*āsrava dharma*) - niết-bàn (*nirvāṇa*) hoặc con đường - hoặc một cảnh giới cao hơn (cảnh giới mà chúng thuộc về) là đối tượng, không hoạt động theo cách này, bởi vì những đối tượng này không được coi là bản ngã hoặc những gì thuộc về bản ngã thông qua ngã kiến (*ātmadṛṣṭi*) hoặc tham ái (*tṛṣṇā*).

Trên thực tế, ước muốn đạt được các pháp thanh tịnh hay một cảnh giới cao hơn không phải là lòng tham mà là sự yêu thích hay khát vọng điều tốt (*kuśala-dharmachanda*). Ngoài ra, các đối tượng thanh tịnh cũng như các pháp thuộc về một cảnh giới cao hơn về bản chất là đối lập với các tùy miên (*anuśaya*) coi chúng là đối tượng, và do đó không hỗ trợ cho sự phát triển của chúng. Như vậy, tùy miên gia tăng (*anuśayana*): không thể tìm thấy chân trong đó, cũng như chân đế không thể đứng yên khi đặt trên một tảng đá nóng.[72]

"Tùy miên gia tăng (*anuśayana*) qua cách nối kết" được xây dựng thành ba hoạt động:[73]

1. tạo ra sự mắc phải [các phiền não];
2. chướng ngại chuỗi tư tưởng (*citta-santati*);
3. phục vụ như là nguyên nhân đồng nhất cho sự xuất hiện của khoảnh khắc tiếp theo trong chuỗi.

---

[71] *Ny,* 616b.
[72] *Ny,* 616b *cf. AKB*, 289 f.
[73] *Ny,* 637c.

Tôn giả Saṃghabhadra cũng trích dẫn các ví dụ do các bậc thầy cổ xưa (*pūrvācārya*) đưa ra về hiện tượng tùy miên gia tăng (*anuśayana*):[74]

> (i) Tùy tăng tương ưng (*saṃprayogata*) - Chỉ là sự kết tụ của chất bẩn bao gồm chất bài tiết, nước, bùn, v.v., nước và bùn, v.v., trở thành sự bẩn thỉu là kết quả của chất bài tiết; do đức tính của nước và bùn, v.v., sự bẩn thỉu của chất bài tiết cũng trở nên mãnh liệt hơn. Thông qua sự hỗ trợ lẫn nhau, cả hai đều trở nên vô cùng ghê tởm. Tương tự như vậy, trong một khối tinh thần kết hợp với các phiền não, tâm - tâm sở bị ô nhiễm bởi đặc tánh của các phiền não; cái sau cũng vậy, bởi đặc tánh của các phiền não trước, trở nên mãnh liệt hơn. Thông qua hỗ trợ lẫn nhau cả hai đều trở nên hư hỏng. Sự thối rữa ngày càng gia tăng trong chuỗi sự tích tụ này, những thứ đi kèm như sinh (*jāti),* v.v., cũng trở nên ô uế.
>
> (ii) Đối tượng nhận thức *(ālambanata*) - Nơi chốn bẩn thỉu, những con lợn và chó chơi đùa và ngủ trong đó bị vấy bẩn bởi phân, ngày càng bẩn thỉu hơn; đồng thời, do lợn và chó, nơi bẩn thỉu này càng trở nên bẩn thỉu hơn. Tương tự như vậy, đối tượng không có dòng chảy (*sāsrava*) thuộc phạm vi của nó biểu lộ bản chất của nó là không rỉ chảy qua năng lực của phiền não chiếm lấy đối tượng của nó; Tại một thời điểm, đối tượng này có thể hoạt động phù hợp với sức mạnh của ô nhiễm để gây ra sự tăng cường dần dần của ba cấp độ (mạnh - mạnh, v.v.) của sức mạnh của phiền não này.
>
> (iii) Sự bất hoạt của tùy miên gia tăng (*anuśayana*) đối với một đối tượng không có dòng chảy ra - điều này giống như trường hợp trơn trượt và một người sạch sẽ vô tình rơi vào một khối cặn bẩn.

Tương tự như vậy, mặc dù các pháp không có dòng chảy ra ngoài hoặc thuộc về các phạm vi khác nhau, đôi khi là các đối tượng của phiền não, nhưng không có sự hỗ trợ lẫn nhau cho sự gia tăng của các dòng chảy ra trong đó. Chỉ bằng cách kết hợp mà có thể có tùy miên gia tăng (*anuśayana)* đối với các đối tượng như vậy.

---

[74] *Ny*, 616b.

Một minh họa khác, được nói bởi "người khác" (*apare)*, cũng được đưa ra: Cũng giống như khi rượu trộn với chất độc, sức mạnh của nó tăng lên; đồng thời, sức mạnh của chất độc cũng được tăng cường. Tương tự như vậy, khi một phiền não tiếp nhận cùng với đối tượng dòng chảy ra, hiệu quả của cả hai trở nên được tăng cường thông qua hỗ trợ lẫn nhau. Mặt khác, khi một loại thuốc hiệu quả được đặt trong chất độc, nó gây ra sự giảm thiểu - không tăng cường - của hiệu quả của chất độc. Có thể sinh khởi khi pháp vô lậu được lấy làm đối tượng, điều sai lầm này cái thấy không có sức mạnh để cắt đứt gốc rễ của sự khéo léo.[75]

12.9. TỪ BỎ PHIỀN NÃO

12.9.1. Ý nghĩa của từ "bỏ rơi"

Đối với những người theo thuyết Nhất thiết hữu bộ, các phiền não không thể bị tiêu diệt theo nghĩa phi lý vì giống như tất cả các pháp khác, tự tính (*svabhāva*) của họ tồn tại vĩnh viễn. Từ bỏ theo đúng nghĩa có nghĩa là cắt đứt sự thu được liên kết phiền não với chuỗi cá nhân. *MVŚ* khẳng định rằng ngay cả những tùy miên (*anuśaya*) trong quá khứ và tương lai được cho là có chức năng tùy miên gia tăng (*anuśayana*), vì chúng, mặc dù không có bất kỳ hoạt động hiện tại nào, có thể làm những sở đắc của chúng được phát sinh trong hiện tại, giống như một ngọn lửa đã tắt có thể tạo ra khói ngay cả khi nó không còn phát sinh trong hiện tại.[76] Vì thế họ cũng phải bị bỏ rơi. Tất nhiên, một tùy miên gia tăng (*anuśayana*) như vậy không kéo theo "sự gắn kết và phát triển" - một cảm giác rõ ràng được phát âm ở giai đoạn tương đối muộn hơn, mặc dù thực tế là ở đây Huyền Trang sử dụng cùng một cách diễn đạt tiêu chuẩn của "tùy tăng" (隨增).

12.9.2. Vai trò của việc đạt được trong việc từ bỏ phiền não

Bất kể ý nghĩa ban đầu của sự đạt được có thể là gì, khi nó được trình bày rõ ràng như một tâm bất tương ưng hành (*citta-viprayukta saṃskāra*), đối với hệ thống Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*), nó đã trở thành một điều kiện thiết yếu đối với cơ chế của phiền não cũng như sự thanh lọc. Con người bị ô nhiễm bởi phiền não khi nó

[75] Này, 616c.

[76] *MVŚ*, 113a–b.

khởi lên trong chính mình và đi đến chỗ được kết nối với chuỗi của mình bằng một sự đạt được đồng sanh. Khi cả phiền não và thủ đắc này chấm dứt - trở thành quá khứ - trong khoảnh khắc tiếp theo, chúng tiếp tục bị xóa bỏ do một người liên tục kết nối với ô nhiễm này mà, mặc dù đã qua, vẫn còn tồn tại, được phát hiện bởi chuỗi thủ đắc đồng nhất (*a niṣyanda*) được duy trì bởi sự thâu được ban đầu. Khi một người cuối cùng được giải thoát khỏi sự ô nhiễm này, đó không phải là bản chất của người đó đã tạo ra nó - các tự tính (*svabhāva)* - của tất cả các pháp - không bao giờ có thể bị phá hủy. Chỉ là sự liên kết của nó - sự đạt được - với chính mình trở nên bị cắt đứt. Điều này xảy ra khi con đường ngược lại - tức là thánh trí (*ārya prajñā*) - phát sinh. *MVŚ* giải thích tính chất của sự đạt được trong việc từ bỏ phiền não như sau:

> Khi một thánh A-la-hán từ bỏ các phiền não, không phải là chúng hoàn toàn không tồn tại, vì bản chất [nội tại] của các phiền não trong quá khứ và vị lai tiếp tục tồn tại như các thực tại. Trong chuỗi [của hành giả], khi con đường mâu thuẫn với phiền não chưa xuất hiện (*saṃmukhī - √bhū)*, A-la-hán được cho là chưa từ bỏ phiền não. Khi trong chuỗi này, con đường mâu thuẫn với phiền não đã xuất hiện, vị ấy từ bỏ việc đạt được xiềng xích (*saṃyoga*) và nhận ra việc đạt được tách rời (*visaṃyoga*), và [theo đó] không bị nhiễm ô nhiễm. Ngài nói rằng đã từ bỏ phiền não. Cần phải giải thích như sau: tu tập con đường cao thượng là một sự kiện phi thường [trong đó], mặc dù nó có thể giúp một thánh A-la-hán từ bỏ phiền não, nhưng nó không khiến nó không tồn tại. Vì lý do này, Tôn giả Ghoṣaka nói: "Khi phiền não không hoạt động trong con người, nó được cho là đã bị bỏ rơi [bởi người đó]. Không phải [sự từ bỏ này] khiến cho nó hoàn toàn không tồn tại."[77]

Ngoài ra:[78]

> Không phải là khi các con đường thánh thiện xuất hiện, họ sẽ cắt đứt (từ bỏ) các phiền não như cắt đứt mọi thứ, [hoặc] như mài đá hương. Đúng hơn, khi các thánh đạo xuất hiện, có thể làm chấm dứt chí đắc tương ưng lợi đắc (*samanvāgama-prāpti*)

[77] *MVŚ*, 312c.
[78] *MVŚ*, 479c.

(tức là lợi đắc (*prapti*) qua chí đắc tương ưng (*samanvāgama,* 至得相應) của các phiền não và sự phát sinh của đạt được tạm thời (*asamanvāgama-prāpti)* (tức là *asamanvāgama* là *aprāpti)* của các phiền não đó. Vào lúc đó, người ta được cho là đã cắt đứt/ từ bỏ các phiền não.

Quả thực, nếu không có sự can thiệp của sự thu được vốn có bản chất tách rời khỏi tâm - tâm sở thì một tác nhân phản tác dụng *(pratipakṣa)* sẽ không thể thực hiện chức năng của nó đối với các phiền não vì cả hai đối lập nhau về bản chất đạo đức. Vì lý do tương tự, không thể có quan điểm sai lầm (*mithyā-dṛṣṭi*) dẫn đến việc cắt đứt gốc rễ thiện xảo (*kuśalamūla-samuccheda*), cả hai không thể tương tác trực tiếp, như được giải thích trong đoạn văn sau:[79]

Hỏi: Ý nghĩa của việc chặt bỏ những gốc rễ thiện xảo là gì?

Trả lời: Ở thế giới, nó không giống như trường hợp một cái rìu, v.v., chặt một cái cây, vì tà kiến (*mithyā-dṛṣṭi*) và thiện (*kuśala*) không tiếp xúc lẫn nhau [- hai thực thể tinh thần của bản chất đối lập]. Đúng hơn, khi tà kiến (*mithyā-dṛṣṭi*) xuất hiện trong chuỗi [của một người], nó gây ra sự chấm dứt của chí đắc tương ưng lợi đắc (*samanvāgama-prāpti*) của các thiện căn và sự xuất hiện của đạt được tạm thời (*asamanvāgama-prāpti)* của họ - đây là cái được gọi là "cắt bỏ". Nếu việc đạt được các gốc rễ thiện xảo không tồn tại thì vào thời điểm đó những rễ thiện xảo được cho là đã bị cắt bỏ.

Chính xác hơn, không từ bỏ phiền não, việc chấm dứt việc mắc phải phiền não này được theo sau bởi sự phát sinh của việc đạt được ngắt kết nối (*visṃyoga-prāpti*) với phiền não đó cũng như việc không mắc phải cùng một phiền não đó; đến việc tên trộm chắc chắn bị đuổi khỏi nhà - việc ném tên trộm ra khỏi nhà ngay sau đó là việc đóng cửa lại.[80] Do đó, có hai khoảnh khắc cần thiết trong giáo lý Nhất thiết hữu bộ *(Sarvāstivāda)* về việc từ bỏ phiền não:

Đầu tiên, được gọi là con đường vô ngại (*ānantarya-mārga*), là khả năng tiếp thu thực sự "cắt đứt" hay từ bỏ phiền não. Thứ hai, được gọi là con đường giải thoát (*vimukti-mārga*),

[79] *MVŚ*, 182b.

[80] *MVŚ*, 333c; *AKB*, 352; v.v..

> là kiến thức đúng đắn dẫn đến việc đạt được kết quả của sự ngắt kết nối - tức là trong thời điểm này, sự chấm dứt thực sự (*pratisaṃkhyā-nirodha)* của phiền não được nhận ra hoặc thu được (*prāpta*).

MVŚ[81] lập luận rằng nếu giảm bớt tạm thời (*asamanvāgama)* (= *aprāpti*) không phải là một thực thể có thật (mà chỉ là một cái tên như một đạo sư khẳng định) thì việc cắt/ từ bỏ phiền não không thể được nói ra (khái niệm hóa; *prajñapyate)*:

> Bởi vì, khi con đường cao quý xuất hiện, họ không cắt đứt (hoặc từ bỏ) các phiền não theo cách mà một con dao cắt đứt mọi thứ hoặc đá mài mòn. Họ chỉ cắt đứt sự tiếp nhận kết nối (*saṃyoga*) [với các phiền não] và nhận ra (*sākṣāt √kṛ)* việc đạt được sự ngắt kết nối, gây ra sự phát sinh của giảm bớt tạm thời (*asamanvāgama)* (= *aprāpti*) của phiền não. Đây là điều được gọi là sự cắt đứt phiền não.

12.9.2.1. Việc từ bỏ được thực hiện một lần cho tất cả

Một khi con đường phản tác dụng riêng biệt - thế gian hay siêu thế - từ bỏ phiền não, được thực hiện một lần và mãi mãi. Không có sự từ bỏ từng phần, và sự từ bỏ không lặp lại.[82] Tuy nhiên, việc đạt được sự tách rời (*visṃyoga-prāpti*) - tức là trạch diệt (*pratisaṃkhyānirodha*) - từ phiền não có thể xảy ra nhiều lần.[83] Tất nhiên điều này không đòi hỏi một tịch diệt (*nirodha*), vốn vô điều kiện, có thể thay đổi về chất; chỉ là sự đạt được nó của hành giả có thể ngày càng vững chắc hơn hoặc ngày càng sâu sắc hơn khi anh ta tiến bộ, hoặc rằng việc đạt được sự từ bỏ được thay đổi từ một nơi có dòng chảy ra sang một nơi không có dòng chảy ra.

Nguyên tắc nêu trên được tóm tắt trong dòng thơ sau trong *AKB*:

> Sự hủy diệt [sự hủy hoại] là một lần. Việc đạt được sự tách rời khỏi chúng lặp đi lặp lại. (*sakṛt kṣayaḥ visaṃyogalābhas teṣāṃ*

---

[81] *MVŚ*, 796c–797a; *cf.* 479c.

[82] *AKB*, 321: *sarveṣāṃ hi kleśānāṃ sakṛt kṣayaḥ | yasya yaḥ prahāṇa-mārgas tenaiva tasya kṣayaḥ |*

[83] *AKB*, 321: *visaṃyoga-lābhas teṣāṃ punaḥ punaḥ |*

punaḥ punaḥ) (*AKB*, v, 63ab).[84]

Tôn giả Saṃghabhadra giải thích:[85]

> Do kết quả của việc đạt được con đường không chướng ngại (*ānantarya-mārga*) liên quan đến họ, những phiền não cần được loại bỏ sẽ được loại bỏ hoàn toàn ngay lập tức. Ngoài [trường hợp] thoái lui, sau đó có thể có thêm sự từ bỏ. Một khi [sự sa đọa] đã bị từ bỏ, bất kỳ sự từ bỏ nào nữa đều trở nên vô ích.
>
> [Mặt khác,] mặc dù họ không trở nên vượt trội hơn theo con đường [tiến bộ, *Viśeṣa-mārga*], tuy nhiên khi các con đường tiến triển, có thể có sự xuất hiện thêm của sự đạt được cao hơn. Vì việc đạt được sự tách rời được bao gồm trong con đường, nên khi con đường được từ bỏ hay đạt được, nó cũng đi đến chỗ được từ bỏ hay đạt được. Do đó, có thể có sự thu nhận lặp đi lặp lại của các sự tách rời

12.9.3. Từ bỏ con đường trần tục

Quan điểm về sự từ bỏ đột ngột của các Sa-môn (*śramaṇa*) được trích dẫn ở trên (§ 12.7) ngụ ý rằng không có khả năng phàm nhân bình thường từ bỏ bất kỳ phiền não nào. Trong cuộc đấu tranh tâm linh của mình, phàm nhân chỉ có thể tạm thời ngăn chặn tùy hoặc (*paryavasthāna*) tích cực của mình; những phiền não tiềm ẩn chưa được loại bỏ một cách tuyệt đối (*atyantam*): bằng con đường thế gian, vị ấy đi đến thiền đầu tiên, thoát khỏi sự dính mắc vào phạm vi dục lạc. Bằng cách này, dần dần vị ấy bám chặt vào Phi tưởng phi phi tưởng xứ (*naiva-saṃjñā-nāsaṃjñāyatana*), thoát khỏi sự dính mắc vào Không vô biên xứ (*ākiṃcanyāyatana*) mà hành giả không thể thoát khỏi - không có giai đoạn cao hơn nào để bám vào. Điều này được so sánh với một con côn trùng (hoặc một người) trèo lên một cái cây: nó bám vào phần trên để lại phần dưới; nhưng khi đạt đến điểm cao nhất, nó nhất thiết phải thụt lùi vì không còn gì cao hơn để bám vào.[86] Trong số những người giữ quan điểm như

---

[84] *AKB*, 321. Huyền Trang (*AKB* (C), 111c) dịch những dòng này như sau: "Không có việc từ bỏ phiền não nhiều lần. [Nhưng] có sự lợi đắc lặp đi lặp lại [họ]." (諸惑無再斷, 離繫有重得).

[85] *Ny*, 652a.

[86] *MVŚ*, 264c.

vậy, một người đặc biệt nhấn mạnh đến việc đột ngột từ bỏ mọi phiền não:

> Một số người cho rằng tất cả phiền não được loại bỏ một cách đột ngột và không có sự từ bỏ dần dần. Họ khẳng định rằng mọi phiền não sẽ bị loại bỏ đột ngột khi thiền định như kim cương (*vajropama-samādhi*) được biểu lộ. Vì sự kiện thiền này từ bỏ mọi phiền não nên nó được gọi là thiền Như Kim Cương; vì nó giống như kim cương có khả năng phá vỡ sắt, đá, răng, xương, ngọc trai, ngọc bích, đá quý (*maṇi*), v.v.. Mặc dù họ thừa nhận rằng có bốn quả chứng đắc tâm linh (*śrāmaṇya-phala*), [họ vẫn duy trì rằng] việc từ bỏ phiền não đòi hỏi thiền định như kim cương.
>
> **Hỏi:** Nếu ba quả đầu không thể từ bỏ phiền não thì việc chỉ rõ các quả có ích gì?
>
> **Câu trả lời của họ:** Ba quả đầu tiên có khả năng ngăn chặn các phiền não, tạo ra sự biểu hiện của thiền định như kim cương; chỉ sau đó [các phiền não] mới hoàn toàn bị loại bỏ (*atyantaṃ prahīyante*). Vì thế, chúng không hề vô ích…
>
> Để bác bỏ ý định của họ, người ta chỉ ra rằng có hai loại phản ứng đối với phiền não – hai con đường, cái thấy và cái tu tập, là khác nhau. Cả hai, khi được biểu hiện, đều có khả năng tuyệt đối từ bỏ [những phiền não].[87]

Do đó, đối với những đạo sư phủ nhận khả năng từ bỏ thực sự thông qua con đường thế gian, thực ra không có sự phân biệt giữa những phiền não có thể từ bỏ được bằng cách nhìn thấy và những phiền não có thể từ bỏ được bằng sự tu tập. Rõ ràng, một tiền đề quan trọng cho quan điểm này là sự từ bỏ thực sự chỉ có thể đạt được thông qua sự hiểu biết tự do, và điều này chỉ xuất hiện ở thánh nhân khi chân lý được trực tiếp nhận ra.

Tuy nhiên, trái ngược với các Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*), các nhà Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivādin*) chủ trương rằng con đường thế tục (*laukika-mārga*) đòi hỏi một sự hiểu biết vô lậu cũng có khả năng hóa giải các phiền não của cả hai loại, loại có thể bị loại bỏ bằng tuệ giác và những loại có thể bị loại bỏ bằng tu tập.

---

[87] *MVŚ*, 264c.

Những phản ứng như vậy thực sự cấu thành sự từ bỏ mặc dù hậu quả của chúng có thể bị mất đi. Thực tế là ngay cả thánh nhân đôi khi cũng có thể sử dụng con đường như vậy.[88] Theo đó, khi một phàm phu (*pṛthagjana*) trở thành thánh nhân (*ārya*), hành giả không cần phải từ bỏ những phiền não tương tự mà anh ta đã từ bỏ trước đó bởi con đường thế gian. Như vậy, nếu hành giả đã từ bỏ đủ các loại phiền não bằng các đạo lộ thế tục trước khi bước vào kiến đạo (*darśana-mārga*), vị ấy có thể bỏ qua giai đoạn thánh Nhập lưu (*Śrotaāpatti*) và lao thẳng vào giai đoạn thánh Tư-đàm-hàm (*Sakṛdāgāmin*) hoặc thánh A-na-hàm (*Anāgāmin*).[89]

Nhưng có một hạn chế: Một phàm phu (*pṛthagjana*) chỉ có thể từ bỏ các phiền não mà tầm nhìn có thể từ bỏ và có thể từ bỏ bằng tu tập liên quan đến tất cả các giai đoạn từ cõi Dục cho đến cõi Vô sở hữu (*ākiṃcanya-āyatana*), chứ không phải những phiền não liên quan đến cả hai phạm vi đó. Phi tưởng phi phi tưởng xứ (*naiva-saṃjñā-nāsaṃjñā-āyatanana = bhavāgra*) chỉ bị loại bỏ hoàn toàn khi định như kim cương (*vajropamasamādhi*) được tạo ra.[90] Hơn nữa, ngay cả khi người thế gian có thể từ bỏ tất cả những phiền não có thể được từ bỏ bằng con đường tu tập thế tục, người ấy vẫn là phàm nhân. Anh ta phải bước vào con đường của tầm nhìn - nhận thức trực tiếp - để trở thành thánh nhân (*ārya*).

Nói cách khác, con đường tu tập thế tục chỉ có thể có hiệu quả thông qua con đường của cái thấy: Anh ta không cần phải từ bỏ những phiền não tương tự một lần nữa, nhưng sự tách biệt khỏi những phiền não này mà anh ta đã mắc phải bởi con đường thế tục phải được thu thập bằng phương tiện của dòng chảy ra - hiểu biết tự do trong sự chứng ngộ trực tiếp. Sự phân tách không có dòng chảy ra.[91]

AKB tuyên bố rằng tất cả chúng sinh, thánh nhân và phàm phu đều được ban tặng (*samanvāgata*) sự trạch diệt (*pratisaṃkhyā-nirodha*),

---

[88] *MVŚ*, 264b–c, 465a: 諸異生能斷欲界乃至無所有處見修所斷隨眠，唯除有頂.

[89] *Cf. AKB*, 353 f. Cũng xem *infra,* § 15.7.

[90] *MVŚ*, 465a; 335a–c.

[91] Có lẽ từ quan điểm này mà những người biên soạn dường như có thể chấp nhận quan điểm của Bhadanta rằng "một phàm nhân không thể từ bỏ *anuśaya*; anh ta chỉ có thể trấn áp sự bao bọc (*paryavasthāna*)". Phản hồi của người biên dịch là: "Không có hại gì về mặt lý luận nếu người ta giải thích như vậy."

tức tịch diệt nhờ thẩm sát ngoại trừ những người là *sakala-bandhana-ādikṣaṇastha* và *sakala-bandhanapṛthagjana*.[92] Đây là một cách diễn đạt khác của giáo lý rằng ngay cả một phàm phu (*pṛthagjana*) cũng có thể đạt được sự chấm dứt các phiền não;[93] Một *sakala-bandhana-pṛthagjana* là phàm nhân chưa từ bỏ bất kỳ loại nào trong chín loại phiền não thuộc phạm vi dục lạc bằng con đường thế gian.

Khi tiến bộ đi lên bằng con đường thế tục, phàm nhân phát khởi sáu cách hoạt động: Trong chúng những con đường không bị cản trở, ở đây phản ánh những giai đoạn thấp hơn như là sự tồn tại

1. thô thiển (*audārika*), hay
2. không thỏa mãn (*duḥkhila*), hoặc
3. giống như một bức tường dày (*sthūlabhittika*).

Trong con đường giải thoát, ngài thấy những giai đoạn cao hơn là

1. bình tĩnh (*śānta*), hoặc
2. xuất sắc (*praṇīta*), hoặc
3. lối ra (*niḥsaraṇa*).

Tôn giả Saṃghabhadra trình bày chi tiết về điều này:

> Chỉ xét về mặt khả năng thì người ta mới nói rằng trong mỗi con đường trong hai con đường, ba phương thức hoạt động được tạo ra. Không phải trong mọi trường hợp, một chúng sinh vào thời điểm xả ly (*vairāgya*) tạo ra ba phương thức hoạt động trong cả con đường vô ngại và con đường giải thoát.
>
> Ở các giai đoạn thấp hơn: có nhiều bồn chồn (*auddhatya*) và ít bình tĩnh; do đó "thô thiển". Dù đã nỗ lực rất nhiều để tạm thời làm suy yếu sức mạnh của bồn chồn, người ta vẫn không thể tạo ra sự khởi sinh của niềm vui tuyệt vời, do đó "không thỏa mãn". Có vô số tai họa do những chướng ngại có khả năng cản trở hiệu quả nhìn thấy hướng ra, do đó "[chướng ngại như] một bức tường dày"

---

[92] *AKB*, 62.*MVŚ*, 290a–b: Một người "bị ràng buộc với tất cả các ràng buộc" (*sakala-bandhana*): anh ta có thể bị ràng buộc bởi bất kỳ loại nào trong năm loại có thể bị bỏ rơi, và các pháp của năm loại đều bị ràng buộc.

[93] *Cf. MVŚ*, 282c, 478b.

> Ở các giai đoạn cao hơn: không có ai phấn đấu, sự bồn chồn là yếu đuối, do đó "bình tĩnh". Không nỗ lực và bồn chồn yếu ớt, niềm vui vượt trội được tạo ra, do đó "tuyệt vời". Người ta có thể có tầm nhìn quyết đoán về những bất hạnh ở giai đoạn thấp hơn mà tư tưởng của người ta không thích thú và người ta có thể vượt qua, do đó "thoát ra".[94]

Theo cách này, bằng cách trở nên chán ghét cảnh giới thấp hơn và tìm thấy niềm vui ở cảnh giới cao hơn, phàm nhân sẽ từ bỏ những phiền não gắn liền với cảnh giới trước và chuyển sang cảnh giới sau.[95] Tuy nhiên, phương pháp thực hành này đòi hỏi rằng hành giả không thể từ bỏ những phiền não gắn liền với giai đoạn cao nhất, đỉnh cao của hiện sinh, vì không có giai đoạn nào cao hơn nó để tương phản nhằm tạo ra sự ghê tởm. Theo đó, để hoàn thành cuộc hành trình của mình, cuối cùng anh ta phải dựa vào dòng chảy của trí tự do phát sinh trong sự chứng ngộ trực tiếp.[96]

12.9.3.1. Những con đường không bị cản trở và những con đường giải thoát của phàm nhân và thánh nhân

Trong sự từ bỏ phiền não, có hai giai đoạn, được gọi là "những con đường": "con đường không bị cản trở" (*ānantarya-mārga*), tiếp theo là "con đường giải thoát" (*vimukti-mārga*). (Xem *phần dưới,* § 15.4). Điều này áp dụng cho cả con đường siêu thế cũng như con đường thế gian. Có nhiều quan điểm khác nhau được tìm thấy trong *MVŚ* liên quan đến sự khác biệt trong việc từ bỏ phiền não của người phàm phu và một bậc thánh *(ārya)*:

> **Câu hỏi:** Khi phàm nhân và thánh nhân đạt được sự xả ly khỏi chín cấp phiền não của một giai đoạn nhất định, họ có được sự giải thoát bằng bao nhiêu con đường bị cản trở và những con đường giải thoát?
>
> **Theo một người:** phàm nhân thoát khỏi chín loại phiền não chỉ bằng ba con đường vô ngại và ba con đường giải thoát. Đó là vị ấy thoát khỏi ba cấp độ ô nhiễm cao hơn bởi cấp độ

[94] *Ny,* 702b.

[95] *Cf. AKB*, 368. Trong các văn bản trước đó (*SgPŚ*, 444a), một ví dụ về ứng dụng sáu phương thức này được đưa ra liên quan đến các thành tựu thiền định phi vật chất (*ārūpya*).

[96] *Cf. AKB*, 353 f.

thấp hơn của con đường không chướng ngại và con đường giải thoát; vị ấy thoát khỏi ba cấp độ ô nhiễm trung bình của con đường vô ngại và con đường giải thoát; người ấy thoát khỏi ba cấp độ ô nhiễm thấp hơn nhờ cấp độ cao hơn của con đường không chướng ngại và con đường giải thoát. Điều tương tự cũng áp dụng trong trường hợp của một bậc thánh (*ārya*).

Theo các đạo sư khác: phàm nhân được tách rời khỏi chín cấp độ ô nhiễm, từng cấp độ của con đường vô ngại và con đường giải thoát. Thánh nhân dần dần tách rời khỏi chín cấp độ ô nhiễm bằng chín cấp mềm mại, những con đường không bị cản trở và những con đường giải thoát. Tại sao? Con đường của thế gian là cùn, và không thể phân biệt những gì có thể nhận thức được và những gì có thể từ bỏ được thành chín cấp độ. Vì vậy, vị ấy từ bỏ tất cả chúng cùng một lúc theo một cấp độ của con đường. Con đường của bậc thánh rất rõ ràng và có thể phân biệt chính xác các cấp độ có thể nhận biết và có thể bỏ qua. Vì vậy, vị ấy từ bỏ chúng dần dần theo chín cấp độ của con đường.

Lời bàn: Họ không nên giải thích như vậy. Nếu họ giải thích như vậy để chứng tỏ rằng phàm nhân thấp kém hơn thánh nhân thì cuối cùng họ sẽ cho thấy điều ngược lại - thánh nhân thấp kém hơn phàm nhân. Nếu phàm nhân thoát khỏi chín cấp phiền não chỉ bằng một cấp độ của con đường, và thánh nhân thoát khỏi chín cấp phiền não theo chín cấp thì đó không phải là thánh nhân thấp kém hơn phàm nhân sao? Điều này giống như trường hợp một người, sau khi uống nhiều chất độc, có thể nôn hết chúng ra chỉ bằng cách uống một ít thuốc - không phải là tuyệt vời? Điều đó nên được giải thích như sau: Dù là một phàm nhân hay thánh nhân (*ārya*), anh ấy thoát khỏi chín cấp phiền não bởi chín cấp mềm mại các con đường không bị chướng ngại và các con đường giải thoát.

Câu hỏi: Nếu vậy, sự khác biệt giữa trường hợp của phàm nhân và trường hợp của bậc thánh nhân là gì?

Trả lời: Trong trường hợp của phàm nhân, nhờ chín cấp độ của con đường vô ngại và con đường giải thoát, vị ấy gom lại những xiềng xích cần được đoạn trừ bằng tuệ giác và bằng tu

> tập thành chín cấp độ. Giống như cách cắt cỏ, những cấp độ khác nhau đều bị loại bỏ cùng một lúc. Trong trường hợp của thánh nhân, bằng một con đường không chướng ngại và một con đường giải thoát duy nhất, vị ấy từ bỏ chín loại phiền não có thể từ bỏ tất cả cùng một lúc; bằng chín con đường vô ngại và chín con đường giải thoát, dần dần loại bỏ chín cấp độ ô nhiễm có thể từ bỏ bằng sự tu tập. Đây là sự khác biệt giữa trường hợp của phàm nhân và trường hợp của thánh nhân.[97]

Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) cũng giải thích sự khác biệt về sự từ bỏ bằng phương tiện tiếp thu và bằng phương tiện hiểu biết. Phiền não được loại bỏ bằng phương tiện tiếp thu là cái có thể bị loại bỏ bằng cái nhìn (*darśana-heya*); phiền não được đoạn trừ bằng phương tiện của tri kiến có thể được đoạn trừ nhờ tu tập (*bhāvanā-heya*).[98] Trong trường hợp thánh nhân từ bỏ con đường siêu thế - khi anh ta ở trong con đường của tầm nhìn - sự phiền não bị từ bỏ bởi tầm nhìn được từ bỏ bởi dòng chảy ra - sự tiếp nhận tự do trong khoảnh khắc trước đó. Thời điểm tiếp theo của con đường giải thoát nhằm đảm bảo rằng phiền não đã được loại bỏ sẽ không tái sinh. (Cũng xem trong § 15.4). Trong trường hợp này, không có sự thoái lui. Sau con đường của sự nhìn thấy, khi anh ta sử dụng trí để từ bỏ những phiền não có thể từ bỏ bằng sự tu tập, sự từ bỏ như vậy có thể bị thoái lui hoặc có thể không. Trong trường hợp của phàm nhân, anh ta chỉ có thể sử dụng con đường tu tập thế tục để từ bỏ phiền não, sử dụng trí tuệ thoát ly; sự từ bỏ như vậy là thoái lui.[99]

12.9.4. Từ đồng nghĩa khác nhau trong quá trình từ bỏ dần dần

Có nhiều sự từ bỏ cũng như có những đối tượng không rỉ chảy,[100] và sự giải thoát hoàn toàn khỏi khổ đau phải đạt được bằng cách từ bỏ dần dần và một cách có hệ thống các phiền não và nhận ra sự diệt trừ (*nirodha*) tương ứng. Bác bỏ quan điểm của "Sa-môn từ bỏ đột ngột" (頓斷沙門), người cho rằng quả Sa-môn (*śrāmaṇya-phala*) có được nhờ "sự thức tỉnh đột ngột" (頓覺, đốn giác), *MVŚ* khẳng định rằng "có 89 giai đoạn khác nhau trong việc từ bỏ phiền

[97] *MVŚ*, 328c.
[98] Ví dụ: xem *MVŚ*, 267b.
[99] *MVŚ*, a–b.
[100] *AKB*, 4: *yāvanti hi saṃyogadravyāṇi tāvanti visaṃyogadravyāṇi* |

não, vì trong tất cả các giai đoạn này đều có sự chứng ngộ tịch diệt (*nirodha*)".[101] Tùy theo giai đoạn tiến triển cụ thể mà số lượng phiền não được loại bỏ tương ứng:

> Sự từ bỏ trong bản chất nội tại của nó [được đặt nhiều tên khác nhau] – "sự từ bỏ" (*prahāṇa*), "sự tách rời" (*visaṃyoga*), "sự chấm dứt" (*nirodha*), "chân lý" (*satya*), "hiểu biết trọn vẹn" (*parijñā*), "quả của đời sống tâm linh" (*śrāmaṇya-phala*), "cảnh giới niết-bàn có tàn dư" (*sopadhiśeṣa-nirvāṇadhātu*), và "cảnh giới niết-bàn không còn tàn dư" (*nirupadhiśeṣa-nirvāṇa-dhātu*). Tám loại [từ đồng nghĩa] này có thể hoặc không thể áp dụng đầy đủ trong các giai đoạn khác nhau. Như vậy, khi khả năng tiếp thu hiểu biết về pháp đối với khổ (*duḥkhe dharma-jñāna-kṣānti,* khổ pháp trí nhẫn) chấm dứt và hiểu biết về pháp đối với khổ (*duḥkha*) phát sinh, sự từ bỏ đó có được được gọi là "sự từ bỏ", "sự tách rời", "sự chấm dứt", "chân lý"; [nhưng] nó chưa được gọi là "trí tuệ trọn vẹn", chưa được gọi là "quả của đời sống tâm linh", chưa được gọi là "cõi niết-bàn có tàn dư", chưa được gọi là "không gian của niết-bàn không có nền tảng còn sót lại"... [Theo cách này, cuối cùng,] khi [người hành giả] được phân ly từ mức thứ chín [- cuối cùng -]mức độ ràng buộc, định như kim cương (*vajropama-samādhi*) (trong đó bất kỳ phiền não nào còn lại được tận diệt không còn dấu vết nào) đã chấm dứt và trí vô sinh (*anutpāda-jñāna*) lần đầu tiên xuất hiện, sự từ bỏ [của phiền não] có được, nhận được [tất cả các tên, ngoại trừ] "phạm vi niết-bàn (*nirvāṇa*) không còn tàn dư" ...Khi uẩn (*skandha*), xứ (*āyatana*) và giới (*dhātu*) của một thánh A-la-hán ngừng và không tiếp tục nữa, và vị ấy đã nhập vào "cảnh giới niết-bàn không còn tàn dư", [sự từ bỏ nhận được tất cả tên ngoại trừ] "không gian niết-bàn với phần còn lại của nền tảng".[102] (*Xem. infra,* § 16.2).

12.9.5. Các phương pháp từ bỏ

Mặc dù nó nhẹ nhàng tuyên bố rằng phiền não là sự từ bỏ bởi sự hiểu biết đầy đủ về đối tượng của nó, nhưng đây không phải là phương pháp duy nhất để từ bỏ phiền não. Nhất thiết nhất trí nói

[101] *MVŚ*, 465c.
[102] *MVŚ*, 321b–322b.

về bốn phương pháp sau đây - ba phương pháp đầu tiên cho những phiền não là chấm dứt do thấy đạo (*darśana-heya*); cái cuối cùng, dành cho những người chấm dứt do tu đạo (*bhāvanā-heya*):[103]

I. Toàn tri về bản chất đối tượng do phiền não sinh (*ālambana-parijñāna*): Sự hiểu biết đầy đủ về bản chất của đối tượng do đó phiền não phát sinh. Điều này có thể áp dụng cho các phiền não sau: (a) những phiền não dưới khổ (*duḥkha*) - và tập đế (*samudaya-satya*) là *sabhāga-dhātv-ālambana* (= *sabhāga-dhātu-sarvatraga*); (b) những người trong phạm vi tịch diệt (*nirodha*) - và đạo đế (*mārga-satya*) là đối tượng nhận thức vô lậu (*anāsravaālambana*) - cụ thể là tà kiến (*mithyā-dṛṣṭi*), hoài nghi (*vicikitsā*) và vô minh (*avidyā*).[104]

Vì vậy, chẳng hạn, tham lam theo khổ đế (*duḥkha-satya*), liên quan đến một đối tượng đẹp đẽ: người ta phải có kiến thức đầy đủ về các khía cạnh liên quan đến khổ đế (*duḥkha-satya*) - khổ (*duḥkha*), vô thường (*anitya*), v.v. - để từ bỏ chúng. Một ví dụ khác: nghi ngờ, theo diệt đế (*nirodha-satya*), đối với niết-bàn (*nirvāṇa*): khi tất cả các khía cạnh liên quan đến diệt đế (*nirodha-satya*) - tịch diệt (*nirodha*), an lạc (*śānta*), v.v. - được hiểu một cách đầy đủ thì nghi ngờ sẽ được loại bỏ.

II. Chấm dứt phiền não là đối tượng của phiền não khác (*tadālambana-saṃkṣaya*): Sự hủy diệt của phiền não là đối tượng của phiền não khác cùng với sự hủy diệt của phiền não sau (chủ thể). Điều này có thể áp dụng cho các phiền não thuộc khổ (*duḥkha*) - và tập đế (*samudaya-satya*), là *visabhāga-dhātv-ālambana* (= *visabhāga-dhātu-sarvatraga*). Đây là những đối tượng của phiền não là *sabhāga-dhātv-ālambana.* Khi thứ sau bị phá hủy, chúng cũng bị phá hủy. Tôn giả Saṃghabhadra giải thích như sau:

Điều này đề cập đến các phiền não *visabhāga-dhātvālambana* liên quan đến phạm vi dục lạc. Bởi vì, các phiền não *sabhāga-dhātvālambana* liên quan đến dục giới là khổ (*duḥkha*) - và nhân kiến đoạn (*samudaya-darśana-heya*) coi chúng như đối tượng -

---

[103] *MVŚ*, 114b; *AKB*, 319; *Vy*, 498; *Ny*, 649c ff.

[104] *AKB*, 288: *nirodhadarśana-prahātavyās khayo 'nuśayā mithyā-dṛṣṭir vicikitsā 'vidyā ca tābhyāṃ saṃprayuktā 'veṇikī ca | mārgadarśana-prahātavyā apy eta eva khayaḥ | ity ete ṣaḍ anāsravālambanāḥ | śeṣāḥ sāsravālambanā iti siddham |*

những phiền não này phục vụ cho sự hỗ trợ của chúng; khi sự hỗ trợ bị từ bỏ, chúng cũng bị từ bỏ tương ứng. Nó giống như một bệnh nhân yếu đuối đứng vững với sự giúp đỡ của sự hỗ trợ nào đó; khi phần hỗ trợ được gỡ bỏ, anh ta sẽ ngã xuống theo đó. Làm thế nào [những phiền não *sabhāga-dhātv-ālambana*] này có thể hỗ trợ chúng? Bởi vì chúng có thể phục vụ các nguyên nhân của chúng.[105]

III. *Viễn ly đối tượng* (*ālambana-prahāṇa*): Sự từ bỏ phiền não làm đối tượng của một phiền não khác bằng cách từ bỏ cái sau - đối tượng. Điều này được áp dụng cho các phiền não vô lậu cảnh (*sāsrava-ālambana*) là tịch diệt (*nirodha*) - và chấm dứt do thấy đạo (*mārga-darśana-heya*). Chúng lấy các phiền não hữu lậu cảnh (*anāsrava-ālambana*) tức là tà kiến (*mithyā-dṛṣṭi*), nghi ngờ (*vicikitsā*), vô minh (*avidyā*) làm đối tượng. "Điều này giống như một bệnh nhân yếu đuối bước đi với sự giúp đỡ của một chiếc gậy; khi cây gậy của anh ta bị chệch đi, anh ta sẽ ngã xuống tương ứng."[106] Ví dụ: Khi nghi ngờ (*vicikitsā*) về con đường là đối tượng của giới cấm thủ (śīlavrata-parāmarśa) - khi nghi ngờ được loại bỏ, sự bám víu phi lý vào các nghi thức và việc tuân thủ cũng sẽ biến mất cùng với nó.

IV. *Tác nhân phản tác dụng (pratipakṣodaya)*: Sự từ bỏ phiền não do tác nhân phản tác dụng phát sinh. Điều này được áp dụng cụ thể cho những phiền não thuộc chấm dứt do tu đạo (*bhāvanā-heya*).

Khi một loại tác nhân phản tác dụng (ví dụ, yếu - yếu) đối lập với một loại phiền não (ví dụ, mạnh - mạnh) phát sinh, cấp độ phiền não đó bị loại bỏ. Tuy nhiên, như Tôn giả Saṃghabhadra giải thích,[107] nó cũng có thể áp dụng cho các phiền não chấm dứt do thấy đạo (*darśana-heya*) vì sự từ bỏ cũng là kết quả từ sự phát sinh của các tác nhân phản tác dụng của chúng. Phản lực gấp bốn lần:[108]

(i) Một tác nhân phản tác dụng đưa đến sự từ bỏ (*prahāṇa-pratipakṣa*). Đó là một con đường đối nghịch, trực tiếp từ bỏ việc mắc phải các phiền não. Đây là con đường không bị cản trở (*ānantarya-mārga*).

---

[105] *Ny,* 650a.
[106] *Ny,* 650a.
[107] *Ny,* 650c.
[108] *Ny,* 650c.

(ii) Một tác nhân phản tác dụng duy trì (*ādhāra-pratipakṣa*) của sự từ bỏ đã đạt được. Đó là con đường cao quý khởi lên cùng với sự đạt được sự từ bỏ. Đây là con đường giải thoát (*vimukti-mārga*). Do thực tế là con đường như vậy duy trì sự đạt được sự từ bỏ (tức là sự từ bỏ có được, không được duy trì; *tatprāpitaṃ prahāṇam ādhāryate*), việc đạt được các phiền não trở nên không thể phát sinh thêm nữa.

(iii) Một chất phản tác dụng tạo ra khoảng cách (*dūrībhāvapratipakṣa)*. Nghĩa là con đường phản tác dụng này khiến cho sự nhiễm phải phiền não đã bị cắt bỏ, trở nên xa hơn (*chinna-prāpti-dūrīkaraṇāt*), tức là bị loại bỏ. Đây là con đường phân biệt (*viśeṣa-mārga*), được gọi như vậy bởi vì nó là con đường dẫn đến tiếp theo - như sự tiến bộ - đến con đường giải thoát. Ngay cả sinh (*jāti*), v.v., đồng sinh với việc đạt được nó cũng nhận được tên gọi "những con đường", vì chúng gây ra sự gia tăng trong chuỗi những điều đạt được đối nghịch với việc đạt được các phiền não.

(iv) Một tác nhân phản tác dụng gây khó chịu (*vidūṣaṇā-pratipakṣa*). Đó là con đường mà người thực hành - nhìn từ nhiều góc độ khác nhau, những lỗi lầm trong bất kỳ phạm vi và giai đoạn nào mà kẻ phản tác động xuất hiện - tạo ra sự ghê tởm sâu sắc. Đây chính là con đường chuẩn bị (*prayoga-mārga*).[109]

Thế Thân ở đây đề xuất thứ tự sau đây là đúng:[110]

(i) Đối trị yếm ác *(vidūṣaṇā-pratipakṣa,* 厭惡對治) tạo thành con đường chuẩn bị (*prayogamārga*);

(ii) Đối trị viễn ly *(prahāṇa-pratipakṣa,* 遠離對治) tạo thành toàn bộ con đường vô ngại (*ānantarya-mārga*);

(iii) Đối trị từ bỏ *(ādhāra-pratipakṣa,* 對治) tạo thành con đường giải thoát (*vimuktimārga*);

(iv) Đối trị tác nhân viễn ly *(dūrībhāva-pratipakṣa*) tạo thành con đường phân biệt (*viśeṣamārga*).

---

[109] Trong *AKB*, 320, Thế Thân lập luận rằng thứ tự tuần tự của bốn con đường nên là: (iv) → (i) → (ii) → (iii); *cf. MVŚ*, 114b.

[110] *AKB*, 320: *api tv eṣām iyam ānupūrvī sādhvī bhavet …* |

12.9.6. Một phiền não được loại bỏ nhờ tách rời khỏi đối tượng của nó

Trong *Ny*[111] câu hỏi được nêu lên: Thông qua sự tách rời khỏi cái gì mà sự từ bỏ tuyệt đối phiền não là kết quả? Bắt nguồn từ (i) bản chất nội tại của nó (*svabhāvāt*), hay (ii) sự kết hợp của nó (*saṃprayogāt*) - tức là nó dính liền (*saṃprayukta*) pháp - những sự đánh giá như vậy, v.v., hoặc (iii) đối tượng của nó (*ālambanat*)?

(i) là không thể bởi vì bản chất nội tại không bao giờ có thể bị từ bỏ; (ii) cũng không thể, vì các pháp kết hợp là nguyên nhân hỗ tương cho nhau (chúng tạo thành nhân dính liền (*saṃprayuktaka-hetu)*), và bản chất hiện hữu (kết hợp) của chúng sẽ luôn tồn tại. Hơn nữa, một *tâm* trở thành ô nhiễm là kết quả của (kết hợp với) phiền não đã cho sẽ không bao giờ trở thành không bị ô nhiễm. Không có khả năng nào: pháp được lấy làm đối tượng bởi phiền não đó sẽ luôn luôn còn lại là đối tượng của nó.

MVŚ giải thích lập trường của Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*), đó là sự từ bỏ là kết quả của sự tách rời khỏi đối tượng:[112]

> Người ta nói tùy miên (*anuśaya*) bị loại bỏ khi, nhờ sức mạnh phản tác dụng của nó, nó sẽ không còn phát sinh bất kỳ lỗi lầm nào đối với đối tượng nữa. Điều này giống như trường hợp một người ngăn cản con trai mình tiếp tục đến quán rượu, quán mại dâm hoặc sòng bạc, v.v.. Không thể nào tùy miên (*anuśaya*) có thể được tạo ra để tách rời khỏi các pháp dính liền của *nó.*

Trong *Ny,* Tôn giả Saṃghabhadra giải thích tỉ mỉ hơn:[113]

> Sự từ bỏ tuyệt đối các phiền não chắc chắn là kết quả từ [sự tách rời khỏi] đối tượng của chúng, bởi vì nhờ sức mạnh của sự hiểu biết trọn vẹn (*ālambana-parijñāna-balena*) về các đối tượng mà các phiền não hoàn toàn bị từ bỏ…
>
> Có hai loại đối tượng của tùy miên (*anuśaya*): đối tượng kết hợp (*saṃyoga-vastu*) (tức là đối tượng hữu lậu (*sāsrava)*) và đối tượng không có ràng buộc (*asaṃyoga-vastu)* (tức là đối

[111] *Ny,* 651a.
[112] *MVŚ,* 113b–c.
[113] *Ny,* 651a–b.

tượng vô lậu (*anāsrava)*). Sự đạt được các phiền não của căn cứ hợp nhất (*saṃyoga-vastu)* là những đối tượng và những thứ được tạo ra bởi loại ô nhiễm trước đây [nhưng] không lấy những đối tượng như vậy, tiếp tục không gián đoạn trong chuỗi hiện tại của một chúng sinh ngay cả khi tâm của họ hiện tại không bị ô nhiễm, cấu thành nên hậu quả và nguyên nhân của những ô nhiễm trong quá khứ và tương lai, [tương ứng]. Rộng lớn là đối tượng, và của những cái không lấy đối tượng như vậy và được tạo ra bởi những phiền não này, bắt đầu hoạt động theo sau những phiền não này. Bằng cách cấu thành những quả và nguyên nhân của những phiền não trong quá khứ và tương lai, ý nghĩa của nó: Sự thu được này tồn tại trong hiện tại là kết quả xuất phát (*niṣyanda*) của những phiền não trong quá khứ - do đó "kết quả", và là điều kiện để dự đoán những phiền não trong tương lai - do đó có "nguyên nhân".

Nhưng sự đạt được này đối lập với sự đi vào hoạt động của sự đạt được (cả hai sự thu được là đa số trong bản dịch của Huyền Trang) là sự xuất phát từ đoạn đối trị (*prahāṇa-pratipakṣa*) dành cho những [phiền não] (*tat-prahāṇa-pratipakṣa-niṣyandaprāpti-samavadhāna-viruddhā*), vì nó duy trì (ā - √*dhā*) quá khứ và các phiền não trong tương lai đã mắc phải [bởi đức hạnh], do đó các phiền não, do đối tượng mà chúng sinh khởi, chuyển thành các phiền não chuyển động dẫn đến các đối tượng khác (*ato yen' ālambanenotpannāḥ kleśā Any' ālambanān api kleśān pravartayanti*). Khi các hiện thân của đoạn đối trị (*prahāṇa-pratipakṣa*) liên quan đến đối tượng này phát sinh, sự thủ đắc của các phiền não đã bị tiêu diệt. Các phiền não mắc phải, mặc dù vẫn còn tồn tại, được cho là bị từ bỏ đối với các đối tượng của chúng vì sự chấm dứt tuyệt đối của việc thủ đắc cấu thành nên các nguyên nhân và hậu quả của chúng. Phiền não trong quá khứ và tương lai - được tạo ra bởi các phiền não lấy đối tượng này và bởi các phiền não được tạo ra bởi sức mạnh của các phiền não (cũ) này và lấy các đối tượng khác, phát sinh không gián đoạn trong chuỗi hiện tại. Khi có kiến thức đầy đủ về một đối tượng nhất định, sự tiếp thu do các phiền não tạo ra không còn tiếp tục

nữa. Vì vậy, người ta biết rằng sự từ bỏ phiền não chắc chắn là kết quả từ [sự tách rời khỏi] đối tượng của nó.[114]

Cần lưu ý rằng trong việc từ bỏ phiền não, con đường cao quý phản tác dụng không hoạt động đồng thời với phiền não - cả hai bản chất đối lập nhau. Tuy nhiên, do kết quả của con đường này là nhìn thấy đối tượng trong khía cạnh khổ (*duḥkha*) của *nó,* v.v., những phiền não liên quan đến đối tượng này được từ bỏ. Việc các phiền não không sinh khởi là kết quả của việc chấm dứt thủ đắc cấu thành nên các hậu quả và nguyên nhân của phiền não.

Tôn giả Saṃghabhadra minh họa thêm điều này[115] bằng ví dụ về một người bị chuột cắn: Ngay cả khi không xảy ra cơn sốt hay mất ý thức, người đó vẫn được coi là một người bệnh vì lý do đó. Về sự hiện diện của chất độc gây ra sốt, v.v.. Chỉ bằng cách dùng thuốc *agada* để chống lại chất độc thì người đó mới có thể được coi là khỏi bệnh. Mặc dù thuốc *agada* và bệnh sốt, v.v., không hiện diện đồng thời trong cơ thể, nhưng thuốc *agada* được cho là có thể tiêu trừ bệnh tật vì nhờ vào sức mạnh của nó mà chất độc trong cơ thể bị loại bỏ nên cơn sốt, v.v., đừng phát sinh nữa.

12.10. TẬP KHÍ (*VĀSANĀ*) DẤU VẾT CỦA NHỮNG PHIỀN NÃO VÀ SỰ PHÂN BIỆT GIỮA TRÍ TUỆ CỦA PHẬT VÀ CỦA THÁNH A-LA-HÁN[116]

12.10.1. Sự phân biệt giữa phiền não và tập khí (*vāsanā*)

Chúng ta đã thấy rằng cả truyền thống *Sớ giải Pāli* và truyền thống *A-tỳ-đạt-ma* phương Bắc đều nhấn mạnh tính ưu việt của trí

---

[114] Giải thích của Tôn giả Saṃghabhadra được trích dẫn trong *Vy,* 500: *atr' ācārya* - Tôn giả Saṃghabhadraḥ *pariharati* | *ālambanāt kleśāḥ prahātavyāḥ* | *ālambana-parijñāna-balena hi kleśāḥ prahīyante* | *dvividhaṃ cānuśay' ālaṃbanaṃ saṃyoga-vastu asaṃyoga-vastu ca* | *tatra saṃyoga-vastu-viṣayāṇām anuśayānāṃ tad-anuśaya-balotpāditānāṃ a-tad-viṣayāṇām api pudgalasya santāne prāptir akliṣṭa-cittasyāpy avichedena pravartate* | *anāgatātīta-kleśa-hetu-phala-bhūtā* | *evam asaṃyoga-vastuviṣayāṇām a-tad-viṣayāṇām api ca tad-viṣaya-kleśa-pṛṣṭha-samudācariṇāṃ kleśānāṃ prāptir veditavyā* | *sā hy anāgatānām utpattau pratyaya-gamanād dhetubhūtā bhavati* | *atītānāṃ ca niṣyanda-bhāvāt phala-bhūtā* | *sā ca tat-prahāṇapratipakṣa-niṣyanda-prāpti-samavadhāna-viruddhā* | *tad-ādhāritatvāt kleśānām* | *ato yên' ālambanenotpannāḥ kleśā Any' ālambananān api kleśān pravartayanti* | *tad-ālambana-prahāṇa-pratipakṣa-niṣyandotpattau tat-prāpti-vigame te kleśās tad-ālambanā api santo hetu-phalāpakrāntāḥ prahīṇā ity ucyante* | *Tad yasmād aparijñāte kasmiṃścit kleśa-viiṣaye a-tad-viiṣayāṇām api kleśānāṃ tad-vil tasmād ālambanāt kleśāḥ prahātavyā ity abhimatam iti* |

[115] *Ny,* 651b.

[116] Để có cuộc thảo luận chi tiết về chủ đề này, xem Dharmajoti, KL, (1998a), 65 ff.

tuệ của đức Phật, trái ngược với trí tuệ của hai thừa (thánh Thanh văn và thánh Duyên giác) (*supra,* § 10.4.1, §10.4.4).

Trong trường hợp của truyền thống Pāli, sự khác biệt này chủ yếu được giải thích theo khái niệm về sự khác biệt giữa phiền não và tập khí (*vāsanā*). Tuy nhiên, sự giải thích của Trưởng lão bộ về sự khác biệt này về cơ bản giống với những gì trong truyền thống Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*), ngoại trừ việc Nhất thiết hữu bộ *(Sarvāstivāda)* kết nối một cách rõ ràng khái niệm tập khí (*vāsanā*) với khái niệm vô minh vô nhiễm (§ 10.4).

Đối với cả hai truyền thống, tập khí (*vāsanā*) tạo thành những dấu vết vi tế còn sót lại ngay cả sau khi các phiền não đã được loại bỏ. Mang tính báo ứng, tập khí (*vāsanā*) được quan niệm là những ảnh hưởng không tự nguyện của những thói quen trong quá khứ, trung lập về mặt đạo đức và không quả báo. Trí tuệ siêu việt của một vị Phật sau đó được giải thích bằng học thuyết rằng chỉ có đức Phật mới có thể hoàn toàn từ bỏ các phiền não cùng với tập khí (*vāsanā*) của họ (*cf.*: *na hi bhagavantaṃ ṭhapetvā aññe saha vāsanāya kilese pahātuṃ sakkonti)*.[117] Trong trường hợp của Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*), người ta nói rằng chỉ có đức Phật mới hoàn toàn thoát khỏi vô minh ô nhiễm, và với điều này tập khí (*vāsanā*) của Ngài cũng cạn kiệt.

Định nghĩa về tập khí (*vāsanā*) sau đây được đưa ra trong Chú giải Kinh Phật tự thuyết (*Udānaṭṭhakathā*), minh họa cho những quan niệm như vậy:

> Và cái gọi là tập khí (*vāsanā*) này là gì? Họ nói rằng đó là sự tùy thuộc về bản chất như sau: Chỉ là năng lực trong dòng tương tục của ngay cả người đã loại bỏ các phiền não, đọng lại bởi các phiền não đã được thực hành từ thời vô thủy, và đã trở thành nguyên nhân cho hành vi tương tự như hành vi của những người chưa từ bỏ phiền não. Điều này không được tìm thấy trong dòng tương tục của đấng May mắn, nơi các phiền não được loại bỏ nhờ từ bỏ các chướng ngại có thể nhận biết nhờ vào "sự giải quyết hoàn hảo". Nhưng nơi mà các phiền não không được từ bỏ theo cách này, nó tồn tại trong sự tương tục

[117] *Visuddhimagga-mahāṭīkā*, 1.219; *Sāratthadīpanī-ṭīkā*, 1.217.

> của thánh Thanh văn (*Sāvaka*) và thánh Độc giác (*Paccekabuddha*). Vì lý do này, chỉ có Như Lai là không bị chướng ngại về tri kiến.[118]

Một định nghĩa của Nhất thiết hữu bộ *(Sarvāstivāda)* về tập khí (*vāsanā*) do Bhadanta Anantavarman đưa ra được tìm thấy trong *Vy*:

> Cái được gọi là tập khí (*vāsanā*) của các thánh Thanh văn là gì? Năng lực đặc biệt đó là nguyên nhân làm biến dạng các hành động của thân và khẩu, tồn tại trong suy nghĩ của người trước đây đã phạm phải hành vi ô nhiễm do ô nhiễm đó tạo ra, được gọi là tập khí (*vāsanā*). Tập khí (*vāsanā*) là một ý nghĩ cụ thể không được xác định về mặt đạo đức.[119]

Tôn giả Saṃghabhadra thông báo cho chúng ta một định nghĩa khác được đưa ra bởi "một số bậc thầy cổ xưa":

> Có tồn tại một loại tâm sở *(caitta)* không ô nhiễm rõ ràng được tạo ra bởi việc thực hành lặp đi lặp lại các pháp ô nhiễm và không ô nhiễm. Nó phát sinh trong chuỗi một người không phải là người toàn trí, do đó *tâm* không hoạt động tự do. Điều này được gọi là tập khí (*vāsanā*).[120]

Hai định nghĩa của Nhất thiết hữu bộ này tuy thống nhất về những điểm cốt yếu nhưng lại không hoàn toàn giống nhau về chi tiết. Anantavarman nói rằng tập khí (*vāsanā*) là tâm thù thắng (*citta-viśeṣa*), trong khi các bậc thầy cổ xưa nói nó là tâm sở thù thắng (*caitta-viśeṣa*). Hơn nữa, cái trước nói nhẹ nhàng là do các phiền não gây ra, trong khi cái sau, bởi cả hai pháp *ô nhiễm và không ô nhiễm.* Tuy nhiên, sự khác biệt như vậy về các điểm thứ yếu tương đối không nhất thiết dẫn tới sự mâu thuẫn giữa hai định nghĩa.

12.10.2. Ví dụ về tập khí (*vāsanā*) trong *MVŚ*

---

[118] *UdA* 194: *kā panāyaṃ vāsanā nāma? yaṃ kilesarahitassāpi santāne appahīnakilesānaṃ samācārasadisasamācārahetubhūtaṃ, anādikālabhāvitehi kilesehi āhitaṃ sāmatthiyamattaṃ, tathārūpā adhimuttīti vadanti. taṃ panetaṃ abhinīhārasampattiyā ñeyyāvaraṇappahānavasena yattha kilesā pahīnā, tattha bhagavato santāne natthi. yattha pana tathā kilesā na pahīnā tattha sāvakānaṃ paccekabuddhānañca santāne atthi, tato tathāgatova anāvaraṇañāṇadassano.*

[119] *Vy,* 647: *kaḥ punar iyaṃ vāsanā nāma śrāvakāṇām | yo hi yatkleśacaritaḥ pūrvaṃ tasya tatkṛtaḥkāyavākceṣṭāvikārahetusāmarthyaviśeṣaś citte vāsanety ucyate | avyākṛtaś cittaviśeṣo vāsaneti |*

[120] *Ny,* 502a.

MVŚ đưa ra định nghĩa không chính thức về tập khí (*vāsanā*). Nhưng có đủ sự mô tả phù hợp với tác dụng hữu hình trên các thánh A-la-hán, từ đó chúng ta có thể hiểu rõ ràng về phiên bản Nhất thiết hữu bộ *(Vaibhāṣika)* về khái niệm này về cơ bản giống như những gì chúng ta đọc trong *Ṭīkā* bằng tiếng Pāli (xem § 12.10.1).

Trong trường hợp của đức Phật, tập khí (*vāsanā*) của Ngài hoàn toàn bị từ bỏ, mặc dù Ngài thỉnh thoảng sử dụng những từ ngữ có vẻ như bị vấy bẩn bởi những phiền não – "có vẻ tham lam" (*rāga-sadṛśa*), "có vẻ như thù hận" (*dveṣa-sadṛśa*), "có vẻ như của ảo tưởng" (*moha-sadṛśa*), "có vẻ như tự phụ" (*māna-sadṛśa)*, v.v..[121] Để giải thích rằng đây không phải là những trường hợp tập khí (*vāsanā*) - bề ngoài và không phải là những phiền não thực sự - Các nhà biên soạn *MVŚ* cố gắng liên hệ chi tiết *nidāna* cho từng tình tiết như vậy, cho thấy rằng trong những trường hợp như vậy, đức Phật thực sự đã cố ý sử dụng những phương tiện thích hợp để giúp đỡ các hành giả.[122]

Trường hợp của hai thừa Thanh văn và Duyên giác hoàn toàn khác nhau. Những hành vi giống với các phiền não của chúng là không tự nguyện - và do đó không được xác định về mặt đạo đức; chúng là do duyên của tập khí (*vāsanā*). Hai thừa Thanh văn và Duyên giác bất lực trước "những biểu hiện bên ngoài của phiền não" như vậy. Étienne Lamotte, trong cuốn "*Niềm say mê và sự thấm nhuần say mê trong Phật giáo"*, đã đưa ra ví dụ về tập khí (*vāsanā)* của các thánh A-la-hán, mặc dù chủ yếu là từ các nguồn Đại thừa.[123] Nhưng có rất nhiều ví dụ tương tự trong *MVŚ*.

> Người được nhắc đến nhiều nhất (cũng trong chú sớ *Ṭīkā* bằng tiếng Pāli) là của Pilindavatsa (Pāli: *Pilindavaccha*), người nhờ sức mạnh của tập khí (*vāsanā),* thường gọi những người khác là *vṛṣala* ("người nhỏ bé"). Vì vậy, Pilindavatsa la hét Gangagod: "Hỡi bạn vṛṣala! Hãy dừng dòng chảy lại! Tôi muốn vượt qua." Đây là một ví dụ về tập khí (*vāsanā)* của sân hận.[124]

---

[121] *MVŚ*, 77b.

[122] *MVŚ*, 77b–79a.

[123] Lamotte, E, "Niềm đam mê và sự thấm nhuần của niềm đam mê trong Phật giáo", trong *Nghiên cứu Phật giáo tôn vinh I. B. Horner* (Hà Lan, 1974), 92 f.

[124] *MVŚ*, 77a.

Ānanda có một "điểm yếu" đối với Śākya - anh ấy cảm thấy dịu dàng với họ. Đây là một ví dụ về tập khí (*vāsanā)* của lòng tham (*loc. cit.)*.

Śāriputra vứt bỏ thuốc men. Đây là một ví dụ về tập khí (*vāsanā*) của ngã mạn.

Gavaṃpatial luôn ho trước khi ăn. Ngài vẫn tiếp tục ăn dù biết rằng mình chưa tiêu hóa được những gì đã ăn. Đây là một ví dụ về tập khí (*vāsanā*) của ảo tưởng (*loc. cit.)*.

Một ví dụ khác được đưa ra về một con voi từng mang xá lợi (*dhātu)* của đức Phật đến Kāśmīra. Nhờ công đức này, con voi được sinh ra làm người đàn ông và cuối cùng trở thành một thánh A-la-hán. Khi còn là con voi, nó thường chỉ có một thước đo ngũ cốc cho bữa ăn của mình. Sau khi trở thành một thánh A-la-hán, ông tiếp tục có thể no bụng bằng cách chỉ ăn một thước hạt thức ăn. Đây là pháp đặc biệt đạt được nhờ đức hạnh của tập khí (*vāsanā*) nhờ thói quen ăn như một con voi.[125]

12.10.3. Mô tả trong *AKB* và *Vy*

Trong *AKB*, chúng tôi chỉ tìm thấy hai đoạn ngắn đề cập đến tập khí (*vāsanā*) theo nghĩa này, và những đoạn này trong cùng một chương:[126]

(1) 18 đặc điểm (*āveṇika-dharma*) của đức Phật là *āveṇika* (độc nhất) bởi vì Ngài đã từ bỏ các phiền não cùng với tập khí (*sa-vāsanam)* của chúng.

(2) Sự hoàn hảo của đức Phật về việc từ bỏ phiền não (*prahāṇa-saṃpad*) có bốn phần:

(I) Vị ấy đã từ bỏ mọi phiền não (*sarvakleśa-prahāṇa*);

(II) Ngài đã tuyệt đối từ bỏ chúng (*atyanta-prahāṇa*);

(III) Ngài đã bỏ rơi họ cùng với tập khí (*vāsanā*) của họ (*savāsanaprahāṇa*);

(IV) Ngài đã từ bỏ mọi chướng ngại để đạt được định (*sarva-samādhi-samāpattyāvaraṇaprahāṇa)*.

---

[125] *MVŚ*, 216a.

[126] *AKB*, vii, 414, 416.

Đối với Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika),* khía cạnh cuối cùng (IV) đề cập đến việc từ bỏ vô cấu vô minh (*akliṣṭa-ajñāna).* (Xem *phần trên,* § 10.4.3).

12.10.4. Tập khí (*vāsanā)* và hai loại vô trí (*ajñāna)* trong Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*)

MVŚ phân biệt hai loại tri kiến sai lầm (*mithyā-jñāna*) - ô nhiễm và không ô nhiễm:[127]

> **Câu hỏi:** Tri thức sai lầm này là gì?
>
> **Trả lời:** Đây là trí không che đậy, không xác định, bị tu tập từ bỏ và thuộc về giác quan, và có cách hiểu sai lầm (邪行相, *mithyākāra*). Như vậy, nó phát sinh những ý nghĩ như một người đối với một trụ cột hoặc một trụ cột đối với một người đàn ông, và về một con đường (*mārga*) đối với một phi đạo (*amārga*), và một phi đạo đối với một con đường…
>
> [Thật ra,] có hai loại tà kiến: 1. ô nhiễm, 2. không ô nhiễm. Ô nhiễm kết hợp với khoa học (*avidyā*), không ô nhiễm, chẳng hạn như phát sinh ý nghĩ của một người đối với một bài viết thì không.
>
> Khi bị ô nhiễm, cả Thanh văn và Duyên giác đều có thể từ bỏ nó hoàn toàn, cũng như khiến nó không thể biểu hiện (*sam-ud-ā - √car*). Đối với không-ô nhiễm, mặc dù nó có thể bị các Thanh văn và Duyên giác từ bỏ hoàn toàn, nó vẫn có thể biểu hiện trong họ.
>
> Chỉ trong trường hợp của Như Lai thì nó tuyệt đối không biểu hiện nữa, vì Ngài đã vĩnh viễn từ bỏ các phiền não cũng như tập khí (*vāsanā*). Chính vì lý do này mà chỉ có Ngài được gọi là đấng Chánh Đẳng Giác (*samyak saṃbuddha*). Tri kiến ô nhiễm sai lầm là một tri kiến sai lầm từ quan điểm tuyệt đối (*paramārtha*). Tri kiến sai lầm không nhiễm ô là một tri kiến sai lầm từ quan điểm quy ước (*saṃvṛti*), không phải từ quan điểm tuyệt đối, vì nó không liên quan đến các pháp tà (*mithya-dharma*) của sự ô uế.

[127] *MVŚ*, 42b.

Quan điểm sai lầm không nhiễm ô, ở đây được cho là quan điểm sai lầm chỉ xét theo quan điểm thông thường và không liên kết với những phiền não đó, là một dạng của những gì được trình bày theo giáo lý như là vô minh không ô nhiễm. Đoạn này cũng gợi ý mối quan hệ chặt chẽ giữa vô minh vô nhiễm này và tập khí (*vāsanā*), vì nó khẳng định rằng Như Lai, bằng cách vĩnh viễn từ bỏ các phiền não và tập khí (*vāsanā*), có thể khiến vô minh ô nhiễm hoàn toàn không thể tái sinh.

12.10.5. Tập khí, vô minh không cấu nhiễm và trí tuệ hoàn hảo

Khi sở tri chướng (*jñeya-āvaraṇa*), bản chất của nó là vô minh không cấu nhiễm (*cf.*, § 10.4.3), được loại bỏ thì đạt được trí tuệ toàn tri. Đối với Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika*), sự tỉnh thức này không chỉ là trạng thái trí tuệ hoàn hảo. Nó đại diện cho một sức mạnh phản tác dụng thực sự, mạnh mẽ, phát sinh vào thời điểm đạt được giác ngộ viên mãn tối thượng (*anuttarā samyak sambodhi*), chống lại tập khí (*vasanā*) và vô minh. Chính vì sức mạnh này mà phiền não của đức Phật hoàn toàn tan vỡ không còn dấu vết.[128] Không giải thích được tại sao đức Phật từ bỏ phiền não, không giống như hai thừa Thanh văn và Duyên giác, không để lại tập khí (*vāsanā*), *MVŚ* nói:

> Lửa trí tuệ của Thanh văn và Duyên giác không dữ dội. [Với nó,] mặc dù phiền não đã được loại bỏ, tập khí (*vāsanā*) vẫn còn. Nó giống như trường hợp lửa bình thường trong thế gian: tuy nó có thể đốt cháy một vật, nhưng nó để lại tro bụi. Trí tuệ của đức Phật thật mãnh liệt; nó tiêu diệt phiền não mà không để lại bất kỳ tập khí (*vāsanā*) nào, giống như ngọn lửa cuối thời thiêu rụi mọi thứ trên đường đi của nó, không để lại tro bụi.[129]

Chức năng của kiến thức hoàn hảo - trong giác quan tâm linh hay trí tuệ, trái ngược với sự hiểu biết trí tuệ đơn thuần - để giải thoát khỏi phiền não là thực tế học thuyết cơ bản của Phật giáo. Như chúng ta đã thấy ở trên, một thuật ngữ nhấn mạnh điều này là "kiến thức trọn vẹn" (§ 12.1); trong thuật ngữ kỹ thuật của *Sarvāstivāda*, sự từ bỏ phiền não (*kleśa-prahāṇa*) là một kết quả của

[128] *MVŚ*, 780b. Cũng xem. *SPrŚ* (*T.*1563), 779a.
[129] *MVŚ*, 77c.

trí tuệ (*jñāna-phala*).[130] Những phiền não, do đó chúng sinh bị ràng buộc vào luân hồi, có nguồn gốc cơ bản là do vô minh. Nói theo học thuyết về vô minh hai phần, vô minh ô nhiễm là cơ sở nhận thức của những hành động ô nhiễm, và vô minh không ô nhiễm là những hành động mà mặc dù không tự nguyện và không có bản chất ô nhiễm, giống với những hành động ô nhiễm và ngăn cản cái nhìn toàn diện về những sai lầm có thể hiểu biết liên quan tới nó. Trong khi cả tập khí (*vāsanā*) và vô minh không cấu nhiễm đều khác biệt với giới, tuy nhiên chúng có liên quan nội tại với nó. Như chúng ta thấy (§ 10.4.4), Tôn giả Saṃghabhadra đưa ra lời giải thích rõ ràng về mối quan hệ giữa sự phiền não trên một tay và không ô nhiễm, vô minh và tập khí (*vāsanā)* trên cái khác.

Phần thảo luận sau đây trong *MVŚ* giải thích rằng trí tuệ tương đối kém hơn của hai thừa có thể được hiểu là do chướng ngại của tập khí (*vāsanā*) hoặc vô minh vô nhiễm:

> **Hỏi:** Tại sao trí tuệ của Như Lai được chỉ định là năng lực (*bala*), mà không phải là trí của các Thanh văn và Duyên giác?
>
> **Trả lời:** Sức mạnh là thứ không thể vượt qua và cản trở được. Trí tuệ của các thánh Thanh văn và Duyên giác vẫn có thể bị vô minh (*ajñāna*) khắc phục và bị cản trở nên không gọi là sức mạnh…
>
> **Câu hỏi:** Vì không có sự khác biệt về sự chấm dứt phiền não (*āsrava-kṣaya*) giữa ba thừa, tại sao tuệ giác về chấm dứt phiền não (*āsrava-kṣayajñāna*, lậu tận trí) của hai thừa không phải là sức mạnh?
>
> **Trả lời:** Tri kiến của đức Phật về sự cạn kiệt của các lậu hoặc thì siêu việt và sắc bén; của thánh Thanh văn và Duyên giác không sánh bằng. Mặc dù [sự hiểu biết về sự cạn kiệt của dòng chảy ra của đức Phật cũng như của hai thừa] có thể làm cạn kiệt những dòng chảy ra, nhưng có sự khác biệt nhanh chóng. Điều này giống như trường hợp hai người, mỗi người chặt một cái cây. Một người mạnh mẽ và sử dụng một chiếc rìu sắc bén, người kia có sức mạnh kém hơn và sử dụng rìu cùn. Trong khi

[130] *MVŚ*, 175b.

> mỗi người chặt một cây, một người làm việc đó nhanh hơn người kia. Vì lý do này, sự hiểu biết của đức Phật về sự cạn kiệt của dòng chảy được chỉ định là sức mạnh, không phải của hai thừa Thanh văn và Duyên giác. Hơn nữa, sự hiểu biết về hai thừa không được gọi là năng lực mặc dù nó có thể làm cạn kiệt các lậu hoặc do sự hiện diện của tập khí (*vāsanā*).[131]

12.12.6. Giải thích của Tôn giả Saṃghabhadra về tập khí (*vāsanā*)

Về tập khí (*vāsanā),* Tôn giả Saṃghabhadra[132] đưa ra một lời giải thích (*cf.* một lời giải thích khác trong § 10.4.4) theo đó cơ chế mà theo đó tập khí (*vāsanā*) là kết quả của phiền não hơi phức tạp:

> Ở giai đoạn khi chúng sinh vẫn còn bị nhiễm ô, tất cả các tâm không ô nhiễm của họ, cùng với chuỗi của chúng, đều bị các ô nhiễm làm thơm ngát xen vào chúng, tạo ra sự thấm nhiễm (氣分, khí phần, được phân biệt như một thuật ngữ từ tập khí (*vāsanā,* 習氣) phù hợp với sự phát sinh của phiền não. Theo đó, các *tâm* đặc biệt không ô nhiễm và tùy tùng của chúng sinh khởi, hoạt động theo cách tương tự như các [phiền não]. Chúng phát sinh liên tục do sức mạnh của điều kiện hóa lặp đi lặp lại, và vì lý do này những người không có lỗi [tức là thánh nhân (*ārya-pudgala*)] vẫn được cho là sở hữu tập khí (*vāsanā*). Trong trường hợp của đấng Toàn Tri, nó vĩnh viễn bị từ bỏ và không biểu hiện (*sam-ud-ā - √car)* nữa.
>
> Ở giai đoạn khi người ta đã từ bỏ [các phiền não] có thể bị loại bỏ bởi tầm nhìn, trong chuỗi tâm thức có thể bị ô nhiễm hoặc không bị ô nhiễm, vẫn còn những tập khí duyên (習性, tập tính) phù hợp với sự phát sinh của các phiền não. Đây là những sự thấm nhiễm của các phiền não có thể bị loại bỏ bởi tầm nhìn. Trong số đó, các ô nhiễm được gọi là "bản chất/loại" (類性, loại tính) và hoàn toàn bị từ bỏ, không có bất kỳ khả năng biểu hiện nào, bằng con đường giống như kim cương (*vajropama*). Những thứ không ô nhiễm được gọi là "tập khí (*vāsanā*) của những phiền não có thể từ bỏ bằng tầm nhìn". Những thứ này cũng được từ bỏ bởi cùng một con đường;

---

[131] *MVŚ,* 530c–531a; cũng xem 158a.

[132] *Ny,* 502a–b.

> nhưng chúng có thể biểu hiện hoặc không biểu hiện, tùy thuộc vào khả năng của [người hành giả].
>
> Ở giai đoạn mà người ta đã từ bỏ [các phiền não] có thể từ bỏ được bằng sự tu tập, chỉ trong chuỗi tâm thức không ô nhiễm còn lại những sự thấm nhiễm, có được nhờ thực hành, phù hợp với sự phát sinh của các phiền não. Đây là những sự thấm nhiễm của các phiền não, có thể từ bỏ được bằng sự tu tập và được gọi là "*vāsanā* của những phiền não có thể từ bỏ được bằng sự tu tập". Vì không có dòng chảy ra nên chúng đã bị bỏ rơi trong trường hợp của người không tu tập. Nhưng chúng có thể biểu hiện hoặc không biểu hiện, tùy thuộc vào khả năng [của người không tu tập] cao hơn hay thấp hơn. Đức Thế Tôn đã đạt được sự làm chủ các pháp, chẳng hạn [tập khí (*vāsanā*)], giống như các phiền não, tuyệt đối không bao giờ biểu hiện. Chính vì lý do này mà chỉ có đức Phật mới được gọi là bậc Thiện xảo (*kuśala-santati)*. Chính vì điều này, Ngài không hề sai sót trong hạnh kiểm và đạt được ba nền tảng chánh niệm *(smṛty-upasthāna)* và các pháp độc nhất khác. Cũng chính vì lý do này mà người ta đã ngầm tuyên bố rằng chỉ có đức Phật mới được cho là người đã đạt được quả vị của người chưa tu tập.

Các giải thích của Tôn giả Saṃghabhadra có thể được xem là rõ ràng hơn về các lực tác động gây ra bởi các phiền não. Theo ông, những sự thấm nhiễm hay các lực điều kiện theo thói quen do các phiền não gây ra có thể bị ô uế hoặc không bị ô nhiễm. Nhưng chỉ có cái sau được gọi là tập khí (*vāsanā*). Tập khí (*vāsanā*) này được chia thành hai loại: (1) tập khí (*vāsanā*) của những phiền não có thể được từ bỏ bằng sự nhìn thấy, (2) tập khí (*vāsanā*) của những phiền não có thể được từ bỏ bằng sự tu tập. Loại thứ nhất là được từ bỏ bằng con đường giống như kim cương. Đối với loại thứ hai, mặc dù nó đã được một thánh A-la-hán từ bỏ, nhưng nó có thể biểu hiện hoặc không, tùy thuộc vào căn cơ của thánh A-la-hán. Trong trường hợp của đức Phật, nó không bao giờ có thể biểu hiện.

Chương 13

GIÁO LÝ NGHIỆP QUẢ

13.1. Ý NGHĨA VÀ TÍNH CHẤT CHUNG CỦA NGHIỆP CHƯỚNG

Các nhà *A-tỳ-đạt-ma (Ābhidharmika)* của Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) nhận thức được sự thâm sâu – và cuối cùng là không thể nghĩ bàn – về lời dạy mềm mại nhất định của đức Phật bằng lời nói về sự giác ngộ hoàn hảo của Ngài. Trong số này có học thuyết về nghiệp của Ngài.

MVŚ tuyên bố rằng, trong các bài giảng của đức Phật, những bài giảng về nghiệp là sâu sắc nhất. Tương tự như vậy, nghiệp chướng trong tám uẩn (được thảo luận ở *JPŚ*); sức mạnh liên quan đến nghiệp trong mười năng lực (*bala*) của đức Phật; sự không thể suy lường được của nghiệp trong bốn điều không thể suy lường được[1] - dường như ám chỉ đến tuyên bố trong *Tăng chi bộ kinh* rằng quả báo của nghiệp là không thể suy lường được và không thể tưởng tượng được.[2]

Cần lưu ý ngay từ đầu rằng học thuyết về nghiệp của Nhất thiết hữu bộ *(Sarvāstivāda)* hoàn toàn phù hợp với lời dạy của đức Phật thời kỳ đầu rằng nghiệp không mang tính định mệnh cũng như không hoàn toàn bị ràng buộc bởi sự cứng nhắc máy móc. Không nghi ngờ gì nữa, nó được lấy cảm hứng từ học thuyết của đức Phật về nghiệp, đó là Trung đạo giữa sự xác định tuyệt đối và sự tự do tuyệt đối, phù hợp với nguyên tắc phổ quát về đồng sinh có điều kiện (*pratītya-samutpāda*).

---

[1] *MVŚ*, 586b.

[2] A, ii, 80: *kamma-vipāko bhikkhave acinteyyo na cintetabbo*; ba điều không thể nghĩ bàn khác là: *buddhānāṃ Buddhavisayo, jhāyissa jhānavisayo, loka-cintā. Cf. Milindapañha,* 189.

MVŚ đưa ra ba ý nghĩa của thuật ngữ nghiệp:

(1) *nghiệp* theo nghĩa chung là một hành động hay việc làm (*kriyā*);

(2) *nghiệp* là thủ tục giáo hội được sử dụng để điều chỉnh công việc của bảy cộng đồng Phật giáo - Tỳ-khưu (*bhikṣu*), Tỳ-khưu-ni (*bhikṣuṇī*), v.v.;

(3) *nghiệp* là một hành động đạo đức mà kết quả có thể được phân biệt là đáng mong muốn (*iṣṭa*) hoặc không mong muốn (*aniṣṭa*).[3]

Ý nghĩa thứ ba đề cập đến hành động đạo đức mà về cơ bản - nhưng không phải tuyệt đối - quyết định sự tồn tại của trải nghiệm tiếp theo. Đó là nghiệp theo nghĩa cuối cùng mà học thuyết ở đây có liên quan. Tuy nhiên, *MVŚ* cũng nhận thấy rằng mọi người trên thế giới thường áp dụng từ nghiệp cho những gì, trên thực tế, là kết quả của nghiệp (*karma-phala*).[4]

Tóm lại, nghiệp theo nghĩa cuối cùng này ám chỉ các nguyên nhân quả báo (*vipāka-hetu*)[5] tạo ra một hiện hữu cụ thể, hoặc trong khả năng của chúng là nguyên nhân chính phóng chiếu hoặc các nguyên nhân hỗ trợ hoàn thiện chi tiết cụ thể của hiện hữu hữu tình cụ thể. (Xem *phần dưới,* § 14.5). *MVŚ* giải thích cụ thể hơn rằng những nguyên nhân này được gọi là nghiệp do vai trò cơ bản của chúng trong việc xác định các phạm vi khác nhau (*dhātu*), cảnh giới (*gati*) và các phương thức sinh ra (*yoni*) của sự tồn tại của chúng sinh và phân biệt các loại người khác nhau (*pudgala*) với đời sống khác nhau của họ - tầm vóc, ngoại hình, địa vị xã hội, v.v..[6] Trong khi tất cả các nguyên nhân quả báo này có thể được coi là nghiệp khi chúng đóng góp vào sự tái sinh của một chúng sinh, một nguyên nhân chịu trách nhiệm cho việc dự báo một kiểu tồn tại cụ thể (ví dụ: con người) và những nguyên nhân khác đóng góp vào các chi tiết mềm mại cụ thể (ví dụ: tuổi thọ của con người, v.v.) (§ 14.5);

[3] *MVŚ*, 587b.

[4] *MVŚ*, 587a.

[5] Để biết định nghĩa và bản chất của *vipāka-hetu, cf. MVŚ*, 98a–c. Cũng xem *phần trên,* § 6.3.4.

[6] *MVŚ*, 102c.

và trong số tất cả các loại đóng góp nghiệp báo khác nhau, từ ý chí là chiếm ưu thế nhất.

Chính từ quan điểm này mà đôi khi nghiệp được cho là chỉ đề cập đến những gì phóng chiếu một sự tồn tại cụ thể, và đôi khi chỉ là ý chí được gọi là nghiệp theo đúng nghĩa. Từ góc nhìn tương tự này, vào những thời điểm khác, người ta còn tuyên bố rằng không chỉ riêng nghiệp báo mới phóng chiếu một sự tồn tại. Ví dụ: *AKB* tuyên bố:

> Không phải chỉ nghiệp chướng mới là tia phóng chiếu của sự ra đời (*janman*).[7]

Trích dẫn *PrŚ*, Tôn giả Saṃghabhadra giải thích rằng các điều kiện tách rời khỏi suy nghĩ không phải là nghiệp, phân biệt rõ ràng đâu là nghiệp theo đúng nghĩa với những gì, khi cùng tồn tại và phối hợp với nghiệp, cũng có thể đóng góp như các pháp *báo ứng*:

> Những nguyên nhân quả báo này, tóm tắt lại, có hai loại: 1. những cái có thể trù hoạch; 2. những thứ có thể hoàn thành.
>
> Giờ đây, tính đồng nhất của nhóm và năng lực quan trọng vốn là những điều kiện rời rạc chỉ là kết quả của sự phóng chiếu [nghiệp] (*ākṣipta*). Làm sao chúng ta biết được? Bởi vì nó nói kinh. Ví dụ, trong *kinh* có nói: "nghiệp là nguyên nhân của sự sinh"; nó cũng nói: "nghiệp gây ra vòng luân hồi"; nó cũng nói: "chúng sinh được phân biệt bởi năng lực của nghiệp"; nó cũng nói: "cảnh giới thấp kém (tức là cõi giác quan) được phóng chiếu bởi ý nghiệp". …Nó cũng nói trong *PrŚ*: "Các năng lực quan trọng là sự báo ứng của nghiệp, bởi vì chúng không phải là nghiệp. Không có nghiệp rời rạc." …
>
> Chỉ vào lúc nghiệp đang phóng chiếu sức sống và tính đồng nhất thì những gì không phải là nghiệp [theo đúng nghĩa], khi lấy chúng làm đối tượng, cũng có thể gánh chịu quả báo. …Những nghiệp thân và khẩu không cùng tồn tại, [sanh và diệt cùng với nó] (*cittānuvartin*), chắc chắn không thể phóng chiếu sức sống và tính đồng nhất. Nếu không, cả kinh sách và lý luận logic sẽ mâu thuẫn với nhau. Bởi vì *kinh* nói rằng

[7] *AKB*, 258: *na ca kevalaṃ karmaivākṣepakaṃ janmanaḥ* |

> cõi thấp kém được phóng chiếu bởi ý chí. Điều này có nghĩa là năng lực sống và tính đồng nhất thuộc về sự tồn tại của cõi Dục được tạo ra chỉ bởi nghiệp tâm, chứ không phải do nghiệp thân và khẩu … [8]

13.1.1. Ba loại nghiệp và vai trò chủ yếu của ý chí

Như đã nói rõ ở trên, ba loại nghiệp được thừa nhận trong Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*): tinh thần, thân thể và lời nói. Tương ứng, nghiệp được cho là được thiết lập trên cơ sở ba phần – nguyên nhân liên kết (*samutthāna*), ý nghiệp được thiết lập; về mặt bản chất nội tại, nghiệp miệng; về mặt cơ sở hỗ trợ (*āśraya*), thân nghiệp. Sự phân chia nghiệp ba phần này cũng tương quan với ý nghĩa ba phần khác của nghiệp: Đó là nghiệp bởi vì (i) nó có hiệu quả (有作用, hữu tác dụng), tức là khẩu nghiệp, (ii) nó kéo theo chuyển động, tức là hành động của thân thể, mặc dù không có chuyển động thực sự như vậy, (iii) nó là ý chí (造作, tạo tác; *abhi-sam - √kṛ)*, tức là "tinh thần nghiệp quyết định hai hành động trước đó".[9]

MVŚ giải thích rằng ý chí bao gồm tất cả nghiệp thuộc về tâm - dù là cái tạo nên một sự tồn tại (tức là tính đồng nhất của nhóm) hay cái hoàn thành các chi tiết cụ thể của nó (*cf.* § 14.5); dù có thuộc về tâm hay năm giác quan hay không - vì tất cả các nghiệp này đều có đặc tính là các hoạt động cố ý (*abhisaṃskāra*).[10] Khái niệm danh nghiệp là nguyên nhân khởi phát hoạt động của hai loại nghiệp kia cho thấy rõ ràng rằng mặc dù họ nhấn mạnh rằng nghiệp bao gồm tác ý (*cetanā*) - cũng như nghiệp có tác ý (*cetayitvā-karma*), nhưng các nhà Nhất thiết hữu bộ cũng gán vai trò nghiệp chính cho ý chí. Sự nhấn mạnh này được thể hiện rõ ràng trong *MVŚ* sau:

> **Hỏi:** Tất cả các pháp chảy ra, dù khéo hay không thiện xảo, đều có khả năng tạo ra quả báo đáng mong muốn hay không đáng mong muốn.
>
> **Trả lời:** Người ta nói như vậy bởi vì ý chí là tuyệt vời nhất [trong tiến trình này]: ý chí có sức mạnh tuyệt vời nhất không tạo ra kết quả đáng mong muốn hay không mong muốn.[11]

---

[8] *Ny*, 427b–c.
[9] *MVŚ*, 578b–c.
[10] *MVŚ*, 216c.
[11] *MVŚ*, 217a.

JPŚ khẳng định rằng "tất cả các pháp (ở đây đề cập đến *pratimokṣa-saṃvara*; *cf.* § 13.5) đều có nguồn gốc (*sam-ut - √sthā)* do tư tưởng chứ không phải do tư duy". Bình luận về tuyên bố này, *MVŚ* nói:

> Ở đây chứng tỏ rằng thân nghiệp và khẩu nghiệp đều bắt nguồn từ tư tưởng. Có hai loại suy nghĩ: [suy nghĩ như] cánh quạt và [suy nghĩ] cánh quạt tiếp theo (§ 9.7). [Ý nghĩ đóng vai trò là] cánh quạt phóng chiếu nghiệp thân và khẩu; nó xuất hiện trước họ. [Tư tưởng đóng vai trò là] những cánh quạt tiếp theo hỗ trợ nghiệp lực thân thể và giọng nói; nó phát sinh cùng với chúng. Ở đây, nó ám chỉ [suy nghĩ] là cánh quạt chứ không phải [suy nghĩ] là cánh quạt tiếp theo.[12]

MVŚ tuyên bố rằng để vật chất hóa sự tồn tại của tương lai, một hành động duy nhất nói chung phóng chiếu nó và nhiều ý chí khác sau đó xác định chi tiết cụ thể của nó (*MVŚ* tuyên bố rằng để hiện thực hóa một kiếp sống trong tương lai, một ý chí duy nhất sẽ phóng chiếu nó một cách khái quát và nhiều ý chí khác sau đó sẽ xác định các chi tiết cụ thể của nó).[13] Tôn giả Saṃghabhadra, tương tự như vậy, trích dẫn *kinh* và giải thích nguyên nhân quả báo trong những thuật ngữ tương tự như *MVŚ*, nói rõ thêm rằng đó là tâm nghiệp - tác ý - được coi là nghiệp theo nghĩa cụ thể thích hợp là nguyên nhân nổi bật (勝因, thắng nhân; **viśiṣṭa-hetu*) trong việc phóng chiếu một kiếp sống hữu tình. Nghiệp thân và khẩu nghiệp, trong khi cũng là một phần của quả báo, chỉ có thể đóng góp như những nguyên nhân hoàn thiện (xem § 13.8.2).

Trên thực tế, sự đóng góp của chúng chỉ có thể thực hiện được khi nghiệp tác ý (*cetanā)* đang thực hiện chức năng phóng chiếu sự tồn tại của chúng sinh cụ thể.[14] Khi nói rằng một nghiệp phóng chiếu sự tồn tại duy nhất, câu chuyện liên quan đến Tôn giả Aniruddha, người bằng cách cúng dường một lễ vật duy nhất, đã phóng chiếu một kết quả báo ứng với tư cách là một thiên thần và một con người. Điều này có thể xảy ra không phải bởi vì một nghiệp của việc bố thí

[12] *MVŚ*, 975c.
[13] *MVŚ*, 604b: 一思總感， 多思成滿. Xem thêm *phần dưới*, § 14.5.
[14] *Ny*, 427b–c.

đơn lẻ đã phóng chiếu một hiện hữu khác nhau, mà bởi vì, khi cúng dường, ông ấy đã tạo ra một luồng ý - nhiều nghiệp - tương ứng suy ngẫm về một sự tồn tại trong tương lai. (Xem *phần dưới*, § 14.5).

Ở đây chúng ta phải lưu ý một lần nữa rằng nghiệp phóng chiếu là ý chí. Theo đó, chúng ta có thể nói một cách chính đáng về sự giải thích của Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda)* dẫn về nghiệp theo hai nghĩa: theo đúng nghĩa hay nghĩa hẹp hơn, nghiệp đề cập cụ thể đến hành vi - và học thuyết Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda)* đã không đi chệch khỏi quan điểm của Phật giáo sơ kỳ; theo nghĩa rộng hơn, nó ám chỉ tất cả những gì cấu thành nên nhân quả báo, góp phần tạo nên quả báo. Trong mối liên hệ này, chúng ta có thể lưu ý lời giải thích trong *Ny* về lý do tại sao yếu tố hiện hữu (*bhava*) trong công thức mười hai phần của duyên khởi không được gọi là nghiệp: Đó là bởi vì hiện hữu (*bhava)* là nghiệp đặc biệt (*karma - viśeṣa*) tác động đến tái sinh - tất cả nghiệp không phải là nguyên nhân cho sự tái sinh.[15]

13.1.2. Tác nhân của nghiệp chướng

Với các giáo lý của Phật giáo về tính vô thường - được giải thích theo logic cực đoan của tính nhất thời - và tính không thực chất (*nairātmya*), có thể nói rằng cùng một người gây nghiệp sẽ tự mình trải nghiệm kết quả đó không? *MVŚ* xem xét câu hỏi này và giải thích như sau:

(i) Từ một quan điểm nhất định, có thể nói như vậy: Mặc dù uẩn (*skandha*), xứ (*āyatana*) và giới (*dhātu*) của một chúng sinh khác nhau trong mỗi thời điểm trong chuỗi liên tục của chúng, tuy nhiên vẫn có một sự toàn vẹn tổng thể - mỗi chuỗi khác biệt với nhau.

(ii) Từ một quan điểm khác, có thể nói rằng người thực hiện và người trải nghiệm là khác nhau - ví dụ, một người đã gánh chịu nghiệp như một con người, trải nghiệm kết quả ở một bình diện tồn tại khác.

(iii) Từ một quan điểm khác nữa, có thể nói rằng không ai tạo nghiệp và không ai trải nghiệm hậu quả - vì tất cả các pháp

[15] *Ny*, 492a.

đều không có Ngã, không có con người (*pudgala)*; tất cả các nghiệp đều "không có người làm và người trải nghiệm, chỉ có sự kết tụ của các duyên khởi và diệt [trong giây lát]".[16] Tôn giả Saṃghabhadra trích dẫn hai dòng thi kệ sau đây mà ngài khẳng định là những lời của chính đức Phật phủ nhận một tác nhân nghiệp thực sự tồn tại độc lập:

Có nghiệp, có quả (*vipāka)*;

Người làm không được nhận biết (*na upalabhyate/na vidyate*).[17]

Tuy nhiên, ông nói, điều này không có nghĩa là phủ nhận quyền tự chủ theo mọi nghĩa. Nó chỉ phủ nhận một Bản ngã thực sự tồn tại, rời bỏ một nhóm *uẩn* và tiếp tục với một nhóm khác.

Để chứng tỏ rằng những người thực hiện không ai khác chính là những điều kiện (*saṃskāra*), tạo thành một chuỗi liên tục của nhân và quả, mà [đức Phật] nói thêm: "Đây là cái hiện hữu; từ sự sinh khởi của cái này, cái kia sinh khởi." (*asmin satīdaṃ bhavati | asyo'tpādād idam utpadyate*).[18]

13.1.3. Phiền não là nguyên nhân phát sinh và điều kiện hỗ trợ cho nghiệp

Nhất thiết hữu bộ *(Sarvāstivāda)* chia sẻ những điều cơ bản của đức Phật rằng thế giới chưa giác ngộ trải nghiệm khổ đau (*duḥkha)* trong luân hồi do nghiệp của mình; và nghiệp được tạo ra do phiền não: phiền não → nghiệp → khổ (*duḥkha*). Mọi khổ (*duḥkha)* chấm dứt khi nghiệp được vượt qua.

Phiền não không chỉ là nguyên nhân tạo ra nghiệp. Chính do các phiền não mà nghiệp tích lũy (*upacayaṃ gacchanti* - xem bên dưới), nghĩa là, trở nên cần thiết để tạo ra sự trừng phạt.[19] Không có chúng, nghiệp chướng không thể tác động đến sự tồn tại mới.[20]

---

[16] *MVŚ*, 649b–c.

[17] *Cf. Visuddhimagga,* XVI, 90: *dukkham eva hi, na koci dukkhito | kārako na, kiriyā va vijjati | atthi nibbuti, na nibbuto pumā | maggam atthi, gamako na vijjati* || Ngoài ra *cf. Mūla-madhyamaka-kārikā*, VIII của Nāgārjuna, đặc biệt là khổ thơ 1 và 12.

[18] *Ny,* 485a.

[19] *Vy,* 441: *vipāka-dānāya niyatībhavanti.*

[20] *AKB*, 277: *tāni karmāṇy anuśaya-vaśād upacayaṃ gacchanti antareṇa cānuśayāt bhavābhinirvartane na samarthāni bhavanti.*

Thực ra, "Không phải trường hợp một thánh A-la-hán không có những nghiệp vô định đưa đến tái sinh. Nhưng vì không có phiền não nên họ không thể tái sinh."[21] Nghĩa là, trong khi nghiệp là nguyên nhân trực tiếp dẫn đến quả báo, nó đòi hỏi những phiền não như những điều kiện hỗ trợ cần thiết cho quá trình này.

13.2. PHÂN LOẠI NGHIỆP CHƯỚNG

Nhiều cách phân loại nghiệp khác nhau được đưa ra trong các văn bản Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda)*, trong số đó có những phân loại chính:

(1) nghiệp cố ý (*cetanā*) và nghiệp tiếp theo ý chí (*cetayitvā*);

(2) nghiệp thân, khẩu và ý;

(3) nghiệp thông tin (*vijñapti karma,* vô biểu nghiệp) và nghiệp không thông tin (*avijñapti karma,* hữu biểu nghiệp) nghiệp;

(4) nghiệp thiện (*kuśala karma*), nghiệp bất thiện (*akuśala karma*) và nghiệp trung lập về mặt đạo đức (*avyākṛta,* không xác định);

(5) nghiệp hữu lậu (*sāsrava*) và nghiệp vô lậu (*anāsrava*);

(6) (i) nghiệp công đức (*puṇya karma*) - những hành động thiện xảo liên quan đến Dục giới, (ii) nghiệp phi công đức (*apuṇya karma*) - những hành động bất thiện liên quan đến Dục giới, và (iii) nghiệp bất động (*āneñjya karma*) - những hành động thiện xảo liên quan đến các cảnh giới cao hơn;

(7) (i) nghiệp đen (*kṛṣṇa karma*) tạo ra quả báo đen - hành động bất tịnh (*aśubha*) tạo ra quả báo khó chịu (*amanojña*); (ii) nghiệp trắng (*śukla karma*) tạo ra quả báo trắng - hành động của Sắc giới (*rūpa-dhātu*) luôn thanh tịnh (*śubham ekāntena*) tạo ra quả báo dễ chịu (*manojña*); (iii) nghiệp đen trắng tạo ra quả báo đen trắng - hành động thanh khiết của Dục giới (*kāmadhātu*), trộn

[21] *Vy,* 441: *na hy arhataḥ paunarbhavikāni karmāṇy aniyatāni na santi | anuśayābhāvāt tu punar-bhavābhinirvartane na samarthāni bhavanti |*

lẫn với bất tịnh, tạo ra một quả báo hỗn hợp; (iv) nghiệp không đen cũng không trắng không tạo ra quả báo - hành động thoát ly mà tiêu diệt ba loại hành động khác;[22]

(8) nghiệp đưa đến kinh nghiệm hạnh phúc (*sukha-vedanīya*), đưa đến kinh nghiệm khó chịu (*duḥkha-vedanīya*), đưa đến kinh nghiệm không dễ chịu cũng không khó chịu (*aduḥkhāsukha-vedanīya*);

(9) nghiệp trải nghiệm trong đời này (*dṛṣṭa-dharma-vedanīya*), nghiệp trải nghiệm ở đời sau (*upapadya-vedanīya*) và nghiệp trải nghiệm ở những đời sau nữa (*apara-paryāya-vedanīya*);

(10) nghiệp xác định (*niyata)* và nghiệp không xác định *(aniyata*) - ví dụ, nghiệp đưa đến trải nghiệm đáng mong muốn (hoặc không mong muốn hoặc trung tính) không nhất thiết phải bị quả báo; nhưng khi nó thực sự bị quả báo, nó nhất thiết phải được trải nghiệm như một quả báo đáng mong muốn;[23]

(11) nghiệp đã làm (*kṛta*) và nghiệp được tích lũy (*upacita*);

(12) phóng chiếu (*ākṣepaka*) và hoàn thành (*paripūraka*) nghiệp.

13.3. NGHIỆP THÔNG TIN (*VIJÑAPTI*) VÀ NGHIỆP KHÔNG THÔNG TIN (*AVIJÑAPTI*)

Khi một người thực hiện một hành động thông qua cơ thể hoặc lời nói, hành động này sẽ thông báo cho người khác về trạng thái tinh thần tương ứng bên trong. Do đó, nó được gọi là "hành động cung cấp thông tin hoặc thông tin". Nghiệp tinh thần tự nó không thể cung cấp bất kỳ thông tin nào bên ngoài tâm trí. Vì vậy, nó không có nghiệp thông tin, và do đó, không có nghiệp thông tin. Biểu đồ sau đây cho thấy mối tương quan giữa ba phân loại đầu tiên được đưa ra trong § 13.2:

---

[22] Xem *AKB*, 234 f. các kinh được trích dẫn là cơ sở của sự phân loại này - xem *Aṅguttara,* ii, 230; *Dīgha,* iii, 230; T1.600a *(Trung A-hàm (Madhyamāgama))*; *MVŚ*, 589c; v.v.. (Các nguồn khác *AKB* (F), 128, n. 6). Danh mục cuối cùng có thể được so sánh với khái niệm *Theravāda* về một hành động *(kiriya)* của thánh *arahant* (*/ kiriyā/ kriyā)-citta.*

[23] *Cf.* v, 569a.

Gấp đôi	Gấp ba lần	Thông tin (*vijñapti*) / không thông tin (*avijñapti*)
Nghiệp tác ý *cetanā-karma*	nghiệp tinh thần	không thông tin
Nghiệp cố ý *cetayitvā-karma*	nghiệp thân	thông tin cơ thể
		không thông tin cơ thể
	nghiệp phát âm	thông tin lời
		không thông tin lời

Một hành động cung cấp thông tin bằng thân thể hoặc bằng lời nói có thể được bắt đầu bằng một giai đoạn chuẩn bị (*prayoga*) và tiếp theo là các hành động tiếp theo (*pṛṣṭham*) - các hành động mang tính hệ quả của hành động chính. Vì vậy, đối với hành động giết chóc, nó có thể đi trước một loạt các hành động chuẩn bị - chẳng hạn như ý định giết người, tiếp theo là kế hoạch chi tiết, mua một con dao, mài dao, v.v., và cuối cùng đâm nạn nhân nhiều lần cho đến lúc chết.

Tại mỗi thời điểm - ngay lúc bị đột quỵ - khi nạn nhân thực sự bị giết, người thực hiện đã phạm tội giết người. Hành động này chỉ kéo dài một khoảnh khắc. Nhưng đồng thời với việc hoàn thành hành động chính này, một nghiệp lực vô hình được phóng chiếu trong cơ thể của người thực hiện và tiếp tục tự đổi mới thành một chuỗi. Vì lực lượng này không thông báo về trạng thái tinh thần của người thực hiện, được gọi là nghiệp không mang lại thông tin hoặc hành động không có thông tin.

Xét về cái được gọi là "con đường của nghiệp" (tham khảo § 13.6), nghiệp thông tin cũng như nghiệp không thông tin phát sinh đồng thời vào lúc nạn nhân thực sự chết, tạo thành con đường nghiệp "chính *(maula)*". Từ thời điểm này trở đi, tất cả các nghiệp thông tin không khéo léo – chẳng hạn như lột da, cắt và ăn thịt nạn nhân, v.v. – và các nghiệp thông tin không có thông tin – được tạo ra từ đó được gọi là các hành động tiếp theo.[24]

Mỗi thành viên nhất thời của chuỗi phi thông tin được kết nối với kẻ giết người bởi thành viên tạm thời tương ứng của chuỗi tiếp

[24] *Cf. MVŚ*, 583b; *AKB*, 239. Để chuẩn bị cho con đường thiện xảo của nghiệp, *cf. MVŚ*, 595c.

thu cũng được tạo ra đồng thời. Bằng cách này, nhờ chuỗi thu thập, kẻ giết người tiếp tục sở hữu nghiệp không mang tính thông tin - tương tự như vậy, nghiệp thông tin và ý chí. Cái này chuỗi thu nhận chỉ có thể bị gián đoạn - và do đó, tính liên tục của nghiệp lực sẽ kết thúc - bằng sự hiện thực hóa của kết quả tương ứng với nghiệp sát sinh.

13.4. ĐỊNH NGHĨA VÀ BẢN CHẤT NỘI TẠI CỦA NGHIỆP THÔNG TIN VÀ KHÔNG THÔNG TIN

13.4.1. Định nghĩa và bản chất của nghiệp thông tin

Có một cuộc tranh cãi về điều gì tạo nên bản chất nội tại hoặc thiết yếu của nghiệp thông tin.

Sāṃmitīya cho rằng đó là vận động (*gati*). Đối với họ, chuyển động của thân có thể là thực bởi vì, không giống như các pháp tinh thần, vật chất không phải là nhất thời.[25]

Các nhà Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*)[26] cũng như Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) phủ định trạng thái thần học của cả nghiệp thông tin và không thông tin. Tất cả nghiệp - không gì khác hơn là tác ý: *Kinh* đề cập đến tác ý (*cetanā*) và nghiệp cố ý (*cetayitvā*) tương ứng với hai loại ý chí. Đầu tiên, ở giai đoạn chuẩn bị, tác ý có dụng ý (*saṃkalpa-cetanā*) phát sinh. Tiếp theo, một tác ý hành động (*kriyā-cetanā*) phát sinh, chuyển động cơ thể hoặc phát ra lời nói - hành động bằng thân thể hoặc bằng lời nói.[27]

Đối với Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika),* nghiệp tác ý (*cetanā*) là nghiệp tinh thần và nghiệp cố ý (*cetayitvā*) bao gồm cả nghiệp thông tin và không thông tin, tất cả đều là những thực thể có thật. Nghiệp báo có bản chất là vật chất có nguồn gốc kháng cự (*sapratigha*):

(i) Nghiệp cung cấp thông tin về thân là hình dạng cơ thể cụ thể (*saṃsthānaviśeṣa*) tại thời điểm hoàn thành hành động. Chính xác hơn, đó là tổng số các nguyên tử hình dạng (*saṃsthānaparamāṇu*) của vật chất cấu thành bộ

[25] *AKB*, 192 f.
[26] *MVŚ*, 634b.
[27] *AKB*, 195.

phận của cơ thể tạo thành nền tảng của hành động. Con số này thay đổi vì một số hành động chỉ dựa trên một bộ phận nhất định của cơ thể như trong trường hợp búng ngón tay v.v.; một số khác dựa trên toàn bộ cơ thể - chẳng hạn như thờ Phật.[28]

(ii) Nghiệp thông tin bằng giọng nói là lời nói cũng là vật chất, là âm thanh được phát âm (*śabda*).

Tôn giả Saṃghabhadra lập luận rằng, nếu nghiệp chướng chỉ là ý chí thì ngay khi một người phát sinh ý muốn giết cha, người đó ngay lập tức đã phạm tội phàm trần. Nếu lập luận rằng sai lầm này không có kết quả, vì người ta chưa di chuyển cơ thể thì điều đó chắc chắn đã được chứng minh rằng hành động của cơ thể tồn tại ngoài ý chí. Tức là chỉ khi thân thể cử động thì thân nghiệp mới thành tựu tội sát sinh, v.v.. Đây là một tội ác về thân, mặc dù nó nhất thiết được tạo ra bởi một ác ý.[29] Tôn giả Saṃghabhadra, phân biệt Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika)* với cả Chánh lượng bộ (*Sāṃmītīy)* cũng như Kinh lượng bộ *(Sautrāntika)*, khẳng định rằng hình dạng của các nguyên tử chỉ là sự sắp xếp cụ thể của các nguyên tử màu sắc mà chỉ có sự sắp xếp cụ thể là có thật, giải thích như sau:

> Bên trong cơ thể [của người thực hiện], tồn tại quả của bốn nguyên tố phổ quát phát sinh bởi một ý nghĩ (*citta*) có hình dạng cụ thể có khả năng thông báo cho [người khác] về ý nghĩ đó. Đây được gọi là [vật chất] thông tin cơ thể.[30] Tức là, nó là kết quả của các Đại Hóa hiện hữu nhất thời (*anavasthāyi-naiṣyandika-mahābhūta*) sinh ra từ một tư tưởng chuẩn bị. Chính sắc hiện hữu (*saṃsthāna-rūpa*) - một loại sắc (*rūpa*) khác biệt với sắc màu (*varṇa rūpa*) - đóng vai trò là nguyên nhân cho nhận thức thị giác và làm lu mờ các sắc hiện hữu (*saṃsthāna-rūpa*) sinh ra từ quả báo (*vipākaja*) và có bản chất là tăng trưởng (*aupacayika*) [- sắc hiện hữu (*saṃsthāna-rūpa*) hiện hữu của thân người hành động]. Những sắc hiện hữu (*saṃsthāna-rūpa*) như vậy được gọi là [vật chất] thông tin về

[28] *MVŚ*, 635a.
[29] *Ny,* 527c–528a.
[30] *Ny,* 522a.

thân. Không phải là do kết quả của [*saṃsthāna-rūpa*] có bản chất thiện xảo, v.v., những thứ sinh ra từ quả báo và những thứ có bản chất tăng trưởng sẽ bị tiêu diệt. Điều này giống như trường hợp khi thiên nhãn (*divya-cakṣus*) xuất hiện, các năng lực thị giác và thính giác khác tiếp tục không bị gián đoạn.[31]

Từ "tạm thời" trong định nghĩa trên được chỉ vào Chánh lượng bộ (*Sāṃmitīya)*, người cho rằng vật chất không phải là nhất thời; và cụm từ "một phạm trù riêng biệt độc lập với các sắc màu (*varṇa-rūpa*) khác" nhằm mục đích chống lại quan điểm Kinh lượng bộ *(Sautrāntika)*. Một suy nghĩ kết hợp với một ý chí cụ thể (*cetanā-viśeṣa*). Ở đây chúng ta thấy mối liên hệ tất yếu giữa nghiệp thân và nghiệp khẩu với nghiệp ý. Chính vì lý do này mà ngay cả các Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika)* cũng chấp nhận rằng nếu nghiệp được phân loại theo quan điểm nguồn gốc của chúng (*samutthāna*) thì nên nói rằng chỉ có một loại nghiệp - bởi vì tất cả nghiệp - đều bắt nguồn từ tác ý.[32]

Nhưng mặc dù tâm nghiệp - ý chí - thường được biểu hiện thông qua các tác nhân của thân nghiệp và khẩu nghiệp, điều đó không có nghĩa là bản thân nghiệp tâm thức không thể là quả báo. Chính sự thật là nhân quả báo (*vipāka-hetu*) bao gồm pháp của tất cả năm uẩn - bao gồm cả tư tưởng và tư tưởng đồng sinh - có nghĩa là tâm nghiệp cũng tạo ra quả báo. *MVŚ* thảo luận về các trường hợp khác nhau của "quả mong muốn và không mong muốn được tạo ra bởi ba loại nghiệp" - thân, khẩu và ý. Như vậy, có trường hợp "nghiệp khẩu và ý không tạo quả báo như cách mà thân nghiệp thực hiện".

Đây là trường hợp "khi có sự kiềm chế của thân, không phải lời nói, và tại thời điểm đó người ta có một tư duy thiện xảo hoặc trung tính; đó là, nghiệp không có thông tin (*avijñapti, avijñapti-karma)*[33] được phóng chiếu bởi một nghiệp thông tin thân thể không thiện xảo được tạo ra ở thời điểm hiện tại cùng phát sinh (*anu √vṛt)* [với suy nghĩ], và nghiệp không thông tin về thân được tạo ra bởi một

[31] *Ny,* 535c.

[32] *MVŚ*, 587b; *AKB*, 192.

[33] Huyền Trang trong *AKB* (C) dịch *avijñapti* vừa là "nghiệp không mang tính thông tin" vừa là "nghiệp không mang tính thông tin".

nghiệp thông tin bằng giọng nói khéo léo được tạo ra ở thời điểm hiện tại hoặc thời điểm trước đó cùng phát sinh [với suy nghĩ]. Ngay lúc đó, một tư tưởng thiện xảo hay trung tính khởi lên - trong hoàn cảnh này, những quả báo của nghiệp chướng trên thân thể, một quả báo không mong muốn; nghiệp miệng tạo ra quả báo mong muốn. Về phần ý nghiệp, nếu nó được tạo ra bởi một ý nghĩ khéo léo, nó sẽ tạo ra quả báo mong muốn.[34]

Cũng có những trường hợp, ngay cả khi không có bất kỳ biểu hiện nào bằng thân và khẩu, những vi phạm về thân và khẩu vẫn phát sinh do ý chí, chẳng hạn như tâm sân (*manaḥ-pradoṣa*) của một tiên nhân (*ṛṣi*), có thể gây tử vong, và sự im lặng, vào thời điểm ngày bát quan trai (*poṣadha),* biểu thị sự chấp nhận.[35]

13.4.2. Định nghĩa và bản chất của nghiệp không mang tính thông tin

Tôn giả Vasubandhu định nghĩa vấn đề không mang tính thông tin trong *AKB* như sau:

Sự nối tiếp chuỗi (*anubandha*) đó - tinh khiết hoặc bất tịnh - tồn tại ngay cả ở người có tư tưởng phóng dật (*vikṣipta*) hoặc người không có tư tưởng (*acittaka*), và phụ thuộc vào các nguyên tố vĩ đại, được gọi là [vật chất] không mang tính thông tin.[36] Ở *Ny,* Tôn giả Saṃghabhadra phản đối định nghĩa này:

> Kośakāraisun có thể mô tả bản chất của [vật chất] không mang tính thông tin một cách hoàn toàn bằng câu này, vì ông ấy nói rằng [vật chất] không mang tính thông tin là một sự nối tiếp nhau. Sớ giải của ông nói: Bởi sự kế thừa nối tiếp nghĩa là một dòng chảy nối tiếp (*pravāha*). Bây giờ, [không thông tin (*avijñapti*) của] khoảnh khắc đầu tiên không thể được mô tả như một chuỗi kẻo có sai lầm về sự khái quát hóa quá mức (*atiprasaṅga*). Như vậy, định nghĩa của ông dứt khoát loại trừ [vật chất] không có thông tin của khoảnh khắc đầu tiên. Hơn nữa, một chuỗi là không có thật, và [mô tả] [vật chất] không có thông tin là không có thật là trái với giáo lý *A-tỳ-đạt-ma*

[34] *MVŚ*, 614a–c.

[35] *MVŚ*, 617c.

[36] *AKB*, 8: *vikṣiptācittakasyāpi yo 'nubandhaḥ śubhāśubhaḥ | mahābhūtāny upādāya, sā hy avijñaptir ucyate ||*

(Abhidharma). Hơn nữa, cái được phóng chiếu bởi sự tập trung (*samādhi*) không tiếp tục như một chuỗi các trạng thái bị phân tâm và không có ý thức - khi đó nó sẽ không phải là [vật chất] không mang tính thông tin…[37]

Ông đưa ra định nghĩa ngược lại sau đây mà ông tuyên bố là không mắc phải những lỗi như vậy:

> Đó là vật chất [được xác định] về mặt đạo đức, không kháng cự, tồn tại trong suy nghĩ tại thời điểm hành động cũng như [sau đó], cũng thuộc loại [như đạo đức tương tự] khác nhau, và cũng ở trạng thái thiếu suy nghĩ - điều này được coi là [vật chất] không có thông tin. (*kṛteʼpi visabhāgeʼpi citte cittātyaye ca yat | vyākṛtāpratighaṃ rūpaṃ sā hy avijñaptir iṣyate ||*)[38]

Trong *SPrŚ*[39] ông thay thế câu thơ của Tôn giả Vasubandhu ở trên với điều này, và giải thích từng từ một trong sớ giải văn xuôi. Về từ *kṛteʼpi,* ông nói:

> "*kṛteʼpi* đề cập [bằng từ *api*] đến những [không thông tin (*avijñapti*) đó là] ngoài hành động. Nói chung, có hai loại vật chất dẫn xuất không có khả năng kháng cự: loại thứ nhất phát sinh phụ thuộc vào thông tin; thứ hai về suy nghĩ. Những cái phát sinh phụ thuộc vào thông tin còn được chia thành hai loại: những cái cùng tồn tại với hành động (tức là thông tin) và những cái tồn tại sau khi hành động đã chấm dứt. Những từ *kṛteʼpi* được đưa ra nhằm bao gồm một cách thấu đáo những loại [vật chất] không mang tính thông tin khác nhau với tính chất đặc biệt của chúng… Nó "không kháng cự" vì không phải là nguyên tử (*paramāṇu*)…[40]

Tôn giả Yaśomitra[41] trích dẫn sự phản đối ở trên của Tôn giả Saṃghabhadra và bác bỏ: Nếu cái được gọi là một chuỗi (*pravāha*) đề cập đến nhiều khoảnh khắc thì khoảnh khắc đầu tiên cũng là một chuỗi, từ "chuỗi" đề cập đến nhiều khoảnh khắc bắt đầu từ

---

[37] *Ny,* 335b.

[38] *Ny,* 335c. Tiếng Phạn được trích dẫn trong *Vy,* 32.

[39] *SPrŚ*, 781c–782a.

[40] *SPrŚ*, *loc. cit.*

[41] *Vy,* 30 ff.

khoảnh khắc đầu tiên. Hơn nữa, nếu bởi "sự liên tục nối tiếp" có nghĩa là "cái tiếp tục" (*anubadhnātīty anubandhaḥ*) thì về mặt ngữ pháp - với từ có một phần cuối cùng thì một hậu tố - thực thể được biểu thị. Theo đó, không có sự thiếu sót trong định nghĩa cũng như không có sự mâu thuẫn nào với các bộ luận *A-tỳ-đạt-ma.* Mặt khác, ngay cả khi "sự liên tục nối tiếp" có nghĩa là "[trạng thái] tiếp tục nối tiếp", biểu thị một dòng chảy (*anubandhanam anubandha iti sroto 'bhidhīyate*) thì vẫn không có lỗi vì nó liên quan đến vấn đề.

Trong *Ny,* Tôn giả Saṃghabhadra tóm tắt như sau:

> Nói tóm lại, [vật chất] không mang tính thông tin là vật chất thiện xảo hay không thiện xảo không kháng cự phát sinh độc lập từ nghiệp thông tin hữu hình hoặc lời nói cụ thể, và một tư tưởng thiện xảo hay không thiện xảo cụ thể, v.v..[42]

Định nghĩa này có thể được so sánh với định nghĩa được đưa ra trong *Avatāra*:

> Từ thông tin (*vijñapti*), tâm (*citta*) và [bộ tứ] bốn nguyên tố phổ quát (*mahābhūta*) cụ thể, phát sinh [ở người thực hiện] một chuỗi các vật chất khéo léo hoặc không khéo léo nó không tích lũy và tồn tại trong các trạng thái ngủ, thức, tán loạn (*vikṣipta*) hoặc không tán loạn (*avikṣipta*), hay vô thức (*acittaka*). Đây là đặc tính của [vật chất] không mang tính thông tin.[43]

13.4.2.1. Nghiệp phi thông tin như vật chất

Mặc dù phi thông tin là vô hình, không kháng cự và không bị không gian hóa,[44] tuy nhiên, nó vẫn được cho là có bản chất của vật chất vì nền tảng hỗ trợ của nó (*āśraya*) - bốn nguyên tố phổ quát - là vật chất kháng cự. Điều này có thể so sánh với chuyển động của bóng cây theo chuyển động của cây.[45] Tôn giả Vasubandhu ví sự tương tự này với một lời giải thích khác được cho là của các nhà Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivādin*) giải thích rằng nghiệp không mang tính thông tin được cho là sắc (*rūpa)* vì nghiệp thông tin mà từ đó nó phát ra là sắc (*rūpa)* về bản chất, và ông phản đối nó.

---

[42] *Ny,* 335b.
[43] *Entrance,* 76, § 1.2.7.1.
[44] *MVŚ*, 395a.
[45] *MVŚ*, 390a; *AKB*, 9.

Tôn giả Saṃghabhadra lập luận rằng, trên thực tế, được liên kết với cách giải thích đầu tiên: tất cả các nghiệp không mang tính thông tin, cho dù những nghiệp trong Dục giới (*kāmadhātu*) không cùng tồn tại với tư tưởng hay những nghiệp tồn tại kiềm chế trong thiền (*dhyānasaṃvara*) và kiềm chế vô lậu (*anāsrava-saṃvara*), đều nhất thiết phụ thuộc vào các nguyên tố phổ quát.[46] Trong trường hợp kiềm chế (*saṃvara*), *MVŚ* đưa ra một lý do khác: đó là một sắc (*rūpa*) "bởi vì nó cản trở việc nghe điều ác";[47] tức là, những hành động xấu xa của thân và khẩu có bản chất là vật chất, vì "người ta thừa nhận rộng rãi trên thế giới rằng việc bảo vệ các hành động của thân và khẩu được cho là giới (*śīla*)"[48] - một cách giải thích khác có thể bao gồm tất cả các loại kiềm chế.

Tuy nhiên, phi thông tin được xếp vào trường hợp đặc biệt trong pháp xứ (*dharmāyatana*), thay vì sắc xứ (*rūpāyatana*).[49] Giả định này được chứng minh bằng việc *Kinh Ví dụ dấu chân voi để* cập đến vật chất được gộp vào trong pháp thân.[50] Từ phần giả định này, người ta cũng có thể thấy rằng trong khi trường phái Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) chính thống khẳng định rằng vật chất không mang tính thông tin là một loại vật chất vi tế để nó có khả năng tương tác liên tục với tâm trí - như chúng ta sẽ thấy bên dưới rằng nó có thể xảy ra - theo nghĩa này được coi giống với các tâm sở hơn. Vật chất không mang tính thông tin cũng là một loại vật chất đặc biệt ở chỗ nó không có bản chất nguyên tử.

Trong cuộc thảo luận về quan điểm học thuyết về tích lũy (*saṃcita*) và không tích lũy, *AKB* tuyên bố rằng trong số 18 yếu tố (*dhātu*) chỉ có năm giác quan và đối tượng của chúng là tích lũy "bởi vì chúng là sự kết tụ của các nguyên tử (*paramāṇusaṃghātatvāt*)", tất cả phần còn lại không tích lũy.[51] Tôn giả Saṃghabhadra lặp lại điều này trong *Ny* của ông, thêm rằng có những nguyên tử trong bản chất của chúng (體非極微, thể phi cực vi).[52] Hơn nữa, như

[46] Này, 338a. Lời giải thích của Tôn giả Saṃghabhadra được chứng minh bằng điều đó trong *MVŚ*, 390a.

[47] *MVŚ*, 723c.

[48] *MVŚ*, 723c.

[49] *AKB*, 196.

[50] *Dharmāyatana-saṃgṛhīta-rūpa - Ny,* 540b. *Cf.* T 2, 91c.

[51] *AKB*, 24.

[52] *Ny,* 357c.

chúng ta đã thấy ở trên (§ 13.4.2), theo định nghĩa của chính mình, ông nói rõ ràng rằng các vật chất thông tin không phải là nguyên tử.

Nói cách khác, có một nhược điểm về học thuyết coi nghiệp không mang tính thông tin là vật chất hơn là tinh thần: nếu đó là pháp tinh thần gắn liền với tư tưởng thì sẽ có vấn đề triết học về sự cùng tồn tại liên tục của nó với chuỗi tư tưởng, ở các giai đoạn khác nhau, có bản chất đạo đức khác nhau - khéo léo, không khéo léo, trung tính. Mặt khác, bằng cách thừa nhận nó là một thực tế vật chất, các nhà Nhất thiết hữu bộ gặp khó khăn nghiêm trọng: nó phải được coi là một loại vật chất đặc biệt mà nó có thể tốt - ít nhất là từ quan điểm - quan điểm của các nhà phê bình - được coi là phi vật chất.

Bên cạnh đó, như Kinh lượng bộ *(Sautrāntika)* tranh luận, làm thế nào mà lực lượng vật chất có thể được coi là hiện hữu "thông minh" - nên là nghiệp lực sáng tạo?[53] Có lẽ chính vì sự cân nhắc như vậy mà Harivarman, một bậc thầy Kinh lượng bộ *(Sautrāntika)* bất đồng chính kiến - đã chỉ ra nhiều lỗi khác nhau trong việc coi không thông tin (*avijñapti*) là sắc (*rūpa*) - đề xuất trong tác phẩm *SatŚ* rằng nó là pháp tách rời khỏi tư tưởng *(citta-viprayukta)*.[54]

Ngoài các nhà Nhất thiết hữu bộ chính thống ra, một bậc thầy bất đồng chính kiến trong nhóm của chính Nhất thiết hữu bộ - chẳng hạn như các bậc thầy các Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*) thời kỳ đầu - cũng phủ nhận thực tế của vấn đề không mang tính thông tin.[55] Bhadanta Dharmatrāta phủ nhận thực tế của cái gọi là pháp xứ nhiếp thụ sắc (*dharmāyatana-saṃgṛhīta-rūpa*),[56] trong khi Buddhadeva, thực tế của vật chất phát sinh.[57] Sự phủ nhận các Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*) này được kế thừa bởi Kinh lượng bộ *(Sautrāntika)*.[58] Cũng đáng lưu ý rằng *DSŚ*, một

---

[53] *Cf. AKB*, 195 f.: *sā 'pi ca vijñaptiḥ satī tadākṣepe cetanāyā balaṃ nibhālayte | jaḍatvāt |*; *Vy*, 351: *sā 'pi ca vijñaptir bhavadīyā satī vidyamānā avijñapter ākṣepe utpādana-cetanāyā balaṃ sāmarthyaṃ nibhālayate apekṣate | kasmāt | jaḍatvād apaṭutvāc cetanā-balam antareṇa tām avijñaptiṃ janayituṃ na śaknoti | na hy asatyāṃ samādāna-cetanāyāṃ yadṛcchotpannā vijñaptir avijñaptiṃ janayati |*

[54] *T*32, 290b.

[55] *Cf. MVŚ*, 383c.

[56] *MVŚ*, 662b.

[57] *MVŚ*, 661c, 730b.

[58] Xem *AKB*, 197 ff.

trong những văn bản *A-tỳ-đạt-ma (Abhidharma)* của Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda)*, cũng không đề cập đến không thông tin (*avijñapti*) trong tất cả các cuộc thảo luận về vật chất. (Xem *phần trên,* § 4.1.1.1 g).

13.4.3. Bản chất đạo đức của nghiệp thông tin và không thông tin

Vấn đề mang tính thông tin và không mang tính thông tin - là nghiệp lực - nhất thiết phải là khéo léo hoặc không khéo léo. Một hành động thông tin trung lập - là bản chất yếu - không thể tạo ra nghiệp lực (tức là nghiệp không có thông tin). Trong trường hợp này, bản chất đạo đức của nghiệp thông tin và không thông tin được ban tặng bởi ý chí và tư tưởng gắn liền với ý chí. Người sau trở nên khéo léo hoặc không khéo léo nhờ vào sự kết hợp của chúng (*samprayoga*) với tính chất đồng thời của tư tưởng - ví dụ, tham lam, xấu hổ (*hrī*).

Mặt khác, nghiệp thông tin, mặc dù có bản chất vật chất, lại trở thành được xác định về mặt đạo đức bởi đức hạnh của ý chí được xác định về mặt đạo đức, đóng vai trò là nguyên nhân khởi nguồn (*samutthāna*) cho nghiệp thông tin, vốn lần lượt xác định bản chất đạo đức của nghiệp không thông tin mà nó tạo ra. (Đối với *samutthānataḥ kuśala/ akuśala,* xem phần trên, § 2.4.3.2).

Đối với sự phát sinh của một hành động bằng thân hoặc bằng lời nói, có hai loại nguồn gốc được nói đến:

(i) nguồn gốc qua nguyên nhân (*hetu-samutthāna*), tức là suy nghĩ - chính xác hơn là tác ý - tạo ra hành động; và

(ii) nguồn gốc đồng thời (*tatkṣaṇa-samutthāna*), tức là ý nghĩ đồng thời với hành động và đóng vai trò là nền tảng duy trì của hành động.[59]

Mặc dù ý chí làm cho một hành động chuyển động, nhưng hành động đó thực sự không thể diễn ra nếu không có hành động. Điều này được so sánh với một hành động được phóng chiếu bởi ý chí "Tôi sẽ đến ngôi làng đó". Hành động thực sự của việc đi đến ngôi làng đó không thể diễn ra nếu người đó chết ngay lập tức sau khi trù hoạch.[60]

[59] *MVŚ*, 610a; *AKB*, 203.

[60] *Vy,* 364.

Vì liệu năm thức đầu tiên cũng có thể phục vụ cho hai loại khởi đầu này, *MVŚ* ghi chép các quan điểm đa dạng. Một bậc thầy cho rằng chỉ có ý thức mới có thể làm được như vậy. Những người khác khẳng định rằng năm thức đầu tiên cũng có thể tạo ra nghiệp thân và nghiệp miệng; tuy nhiên, chúng chỉ có thể phục vụ để duy trì hoạt động, trong khi ý thức có thể vừa là nguyên nhân phóng chiếu (*pravṛtti-kāraṇa*) vừa là nguyên nhân duy trì hoạt động (*anuvṛtti-kāraṇa*). Saṃghavas chủ trương rằng ý thức đầu tiên có thể phục vụ cả hai loại nguyên nhân. Các tác giả của *MVŚ* gửi ý kiến thứ hai.[61] *AKB* so sánh nguyên nhân ban đầu với bàn tay đẩy bánh xe lăn trên sàn, mặt khác, chỉ vì sàn - có thể so sánh với "nguồn gốc đồng thời" - phục vụ để duy trì thời điểm bánh xe lăn mà việc lăn thực sự có thể xảy ra.[62]

Đối với nguyên tố phổ quát mà cả nghiệp thông tin và nghiệp không thông tin đều phụ thuộc (*upādāya*), người ta giải thích rằng nghiệp không có thông tin không bắt nguồn từ cùng một yếu tố phổ quát tạo thành cơ sở phái sinh cho nghiệp thông tin. Vì người ta lập luận rằng vật chất dẫn xuất cấu thành nghiệp không cung cấp thông tin và vật chất cấu thành nghiệp thông tin có bản chất khác nhau - cái này vi tế, cái kia, thô thiển. Theo đó, chúng phải có những nguyên nhân khác nhau.[63] Nghiệp thông tin xảy ra đồng thời với các nguyên tố phổ quát mà nó bắt nguồn từ đó.

Đối với nghiệp không mang tính thông tin của phạm vi dục lạc, trong khoảnh khắc đầu tiên, nó phát sinh từ các nguyên tố phổ quát đồng thời. Sau đó, mặc dù đã trở thành quá khứ, cùng một nguyên tố phổ quát mềm mại, khoảnh khắc đầu tiên vẫn tiếp tục phục vụ cơ sở hoạt động (*āśraya*) trước khi hình thành những khoảnh khắc tiếp theo của nghiệp không mang tính thông tin - chúng là nguyên nhân phóng chiếu. Nghiệp phi thông tin trong mỗi khoảnh khắc tiếp theo trong cơ thể của người hành động phục vụ sự hỗ trợ (*saṃniśraya*) của nghiệp không mang tính thông tin - chúng là nguyên nhân duy trì hoạt động liên tục. Nói cách khác, các nguyên tố phổ quát của

---

[61] *MVŚ*, 610a.

[62] *AKB*, 203.

[63] *MVŚ*, 684c: "Thông tin không được tạo ra bởi thông tin mềm mại của một hóa thân (*niṣyanda*); nó không chiếm hữu (*anupātta*) và thuộc về chúng sinh (*sattvākhyā*). Các nguyên tố phổ quát mà nó bắt nguồn từ đó có bản chất là sự lưu xuất; chúng chiếm hữu (*upātta*) và thuộc về chúng sinh."

khoảnh khắc đầu tiên là nguyên nhân tạo thành, những cái phát sinh đồng thời là nguồn gốc đồng thời. (Xem ở trên).

13.5. VẤN ĐỀ KHÔNG MANG TÍNH THÔNG TIN NHƯ HẠN CHẾ, KHÔNG HẠN CHẾ VÀ KHÔNG KIỀM CHẾ CŨNG KHÔNG KHÔNG KIỀM CHẾ[64]

Vấn đề không mang tính thông tin bao gồm ba loại sau:

(i) kiềm chế (*saṃvara*): có thể chia thành (a) kiềm chế theo giới bổn (*pratimokṣa saṃvara*), tức là kiềm chế theo giới luật Phật giáo, (b) kiềm chế theo thiền (*dhyāna saṃvara*) kiềm chế và (c) kiềm chế vô lậu (*anāsrava saṃvara*),

(ii) không kiềm chế (*asaṃvara*),

(iii) không kiềm chế cũng không không kiềm chế (*naivasaṃvara-nāsaṃvara*).

Loại thứ ba này không đề cập đến những hành động bắt nguồn từ tâm trung lập, vì tất cả nghiệp không có thông tin nhất thiết phải xuất phát từ một ý định đủ mạnh, thiện xảo hay không khéo léo. Đúng hơn, nó đề cập đến những hành động nghiệp báo – bao gồm phần lớn các hành động đạo đức và vô đạo đức – nằm ngoài hai loại đầu tiên. Vì vậy, giết người không vì mục đích sinh kế hoặc không phạm phải vì tâm lý do thệ nguyện tạo điều kiện, là một ví dụ của loại này.

(i) (a) Kiềm chế theo giới bổn (*pratimokṣa saṃvara*) lại được chia thành tám: kiềm chế Tỳ-khưu (*bhikṣu saṃvara*), kiềm chế Tỳ-khưu-ni (*bhikṣuṇī saṃvara*), kiềm chế Thức-xoa (*śikṣamānā saṃvara*), kiềm chế Sa-di (*rāmaṇera, saṃvara*), kiềm chế Sa-di-di (*śrāmaṇerī saṃvara*), kiềm chế cư sĩ nam (*upāsaka saṃvara*), kiềm chế cư sĩ nữ (*upāsikā saṃvara*), kiềm chế an trú (*upavāsa saṃvara/ upavāsastha saṃvara)*. Tám loại kiềm chế này (*pratisaṃyukta*) chỉ thuộc về phạm vi dục lạc mà thôi. Việc tuân thủ đạo đức của những người dị giáo (*bāhyaka*) không cấu thành kiềm chế theo giới bổn (*pratimokṣa-saṃvara*). Điều này là do chúng được thực hiện với quan điểm về một hình thức tồn tại này hay hình thức tồn tại khác,

[64] *Cf. AKB*,205 ff.; *Avatāra,* 981a–b; *Entrance* 75ff.

được coi là sự giải thoát (*vimokṣa*) thực sự; một cam kết như vậy không dẫn đến sự từ chối tuyệt đối hoặc giải thoát khỏi cái ác.[65]

(ii) Các giới luật khác nhau có thể được phân biệt thành những giới luật liên quan đến đạo đức hợp lý (*śīlāṅga*), kiềm chế những hành động vi phạm bản chất nội tại của chúng (*prakṛti-sāvadya*), và những giới luật bằng cách cấm đoán (*pratikṣepaṇa-sāvadya*) hoặc quy ước (*prajñapti*). Như vậy, trong trường hợp tám giới được một Phật tử tại gia tuân thủ hai tuần một lần, bốn giới đầu tiên - không sát sinh, trộm cắp, tà dâm, nói dối - thuộc về loại trước. Những giới khác thuộc về loại thứ hai. Trong đó, việc kiêng rượu có liên quan đến cảnh giác (*apramādāṅga*); ba điều cuối cùng - kiêng các buổi biểu diễn không phù hợp, v.v., không đeo đồ trang sức, sử dụng giường và ghế cao - liên quan đến kiêng (*viratyaṅga*) hoặc giữ giới nguyện (*vratāṅga*).[66] Khi được tiếp thu đúng cách, kiềm chế theo giới bổn (*pratimokṣa-saṃvara*) có thể hoạt động như một lực kiềm chế, giúp người giữ giới tránh vi phạm giới luật khi có những điều kiện thuận lợi cho sự vi phạm đó.[67] (Xem thêm § 13.5.1). *MVŚ* giải thích điều này như giới luật thiện (= *saṃvara*) có thể chống lại sự vô đạo đức (*dauśīlya)* nhờ vào việc đi kèm với một cam kết (*abhy-upagama*).[68]

(b) Kiềm chế trong thiền là vật chất vô tri cùng tồn tại (*anuvartaka*) với sự tập trung (*samādhi*) của vật chất vi tế (*rūpa-dhātu*).

(c) Kiềm chế vô lậu không có vật chất thông tin cùng tồn tại với các định vô lậu (*anāsrava-samādhi*), không thuộc về bất kỳ một trong ba cõi nào.

(iii) Không kiềm chế là một sự tiếp nối nối tiếp của các sắc không mang tính thông tin vụng về phát sinh trong những người sau đây: đồ tể, thợ săn, kẻ cướp, cai ngục, đao phủ (*vadhya-ghātaka*), v.v..

(iv) Sự liên tục nối tiếp của nhiều vấn đề phi thông tin thiện hay không khéo léo được tạo ra bởi các hành động như sau đây thuộc

---

[65] *AKB*, 208: *na hi tad atyantaṃ pāpasya pratimokṣaṇāya saṃvartate.*

[66] *MVŚ*, 649a; *AKB*, 214.

[67] *AKB*, 205: *dauśīlya-prasarasya saṃvaraṇaṃ saṃrodhaḥ saṃvaraḥ* | *cf. Ny*, 552a.

[68] *MVŚ*, 623b.

loại "không kiềm chế cũng không không kiềm chế": xây dựng chùa, bảo tháp và Tăng xá (*saṅghārāma*), v.v., cúng dường thực phẩm và thuốc men, v.v., cho Tăng đoàn, thờ cúng tháp (*caitya*), hát những bài thánh ca ca ngợi tôn giáo; cũng như đi nhiễu quanh (*tāḍana*), v.v.

13.5.1. Lợi đắc và từ bỏ các vấn đề không mang tính thông tin

(i) (a) Sự kiềm chế giới bổn (*pratimokṣa saṃvara*) có được bằng cách phát nguyện thực hành giới. Bảy loại giới đầu tiên kéo dài cho đến hết mạng sống của một người; loại thứ tám, trong một ngày và một đêm.

Học thuyết Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) nhấn mạnh rằng kiềm chế giới bổn (*pratimokṣa saṃvara*) không phải là sự từ bỏ việc làm sai trái - được duy trì bởi Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*).[69] Cũng không thể đạt được bằng phát nguyện thông thường. Đó là pháp riêng biệt (*dharmāntara*) với bản chất đặc biệt (*viśiṣṭo dharmatva,* 殊勝法性, thù thắng pháp tánh)[70] mà việc đạt được nó đòi hỏi những điều kiện rất cụ thể và thủ tục giáo hội. Đầu tiên, lời thề phải được thực hiện trước mặt một vị thầy mà những lời phát biểu tượng trưng cho lời thề sẽ được người làm lễ lặp lại từng chữ một. Điều này được gọi là siêu phân biệt (*paravijñāpana*) - thông báo cho và từ người khác (*para*).

Tuy nhiên, các nhà giải thích Luật tạng (*vinayavaibhāṣika*) thừa nhận mười cách đạt được sự thọ giới đầy đủ, một trong đó - ví dụ, sự tự thọ giới (*svayaṃbhūtvena*) bởi đức Phật và các thánh Độc giác - không đòi hỏi truyền thông (*vijñapti*).[71] Tóm lại, nó chỉ có thể đạt được nhờ vào sức mạnh của quyết tâm ban đầu (*praṇidhāna*), hoặc sự hoàn thiện hoàn toàn của ý định (*āśaya*), hoặc nhờ năng lực của đức Phật. Người ta khẳng định rằng những nguyên tắc liên quan đến những trường hợp lợi đắc khác nhau này chỉ có thể được hiểu đúng bởi đấng Toàn Tri.[72]

Trong trường hợp thực hiện việc kiềm chế ngày bố-tát (*upavāsa*), ứng viên lặp lại theo thầy dạy phải rất khiêm tốn, không đeo trang

[69] *Ny,* 543c. Xem thêm trích dẫn từ *Ny* trong § 13.8.1.
[70] *Ny,* 539c.
[71] *AKB*, 212, *Ny,* 552a–b.
[72] *Ny,* 552b.

sức và thực hiện trọn bộ tám giới suốt một ngày một đêm. Chỉ khi tất cả các điều kiện cần thiết được đáp ứng đầy đủ thì sẽ xuất hiện những ràng buộc rõ ràng có "bản chất của sự kiềm chế" (律儀性, luật nghi tính; *saṃvaratva*).[73] Bởi vì nó được thực hiện theo cách này trước mặt một vị thầy, người phát nguyện thọ giới có thể, nhờ sức mạnh của sự xấu hổ về mặt đạo đức (*apatrāpya*)[74] - "ảnh hưởng chi phối của thế giới" (ở đây, vị thầy trước mặt, người mà anh ta đã đưa ra cam kết) - tránh vi phạm ngay cả những tình huống mà sự khiêm tốn về mặt đạo đức của chính mình (*hrī)* không có tác dụng.[75]

Mặt khác, khi thực hiện mà không đáp ứng đầy đủ tất cả các yêu cầu thì có thể "chỉ phát sinh thiện hạnh (*sucarita*), chứ không phải là đạt được sự kiềm chế.[76] Tuy nhiên, để [hành động của một người] sẽ dẫn đến những kết quả mong muốn, ngay cả việc thực hiện như vậy cũng nên được thực hiện."[77] (Xem thêm *phần dưới,* § 13.8.1).

Bảy kiềm chế theo giới bản (*pratimokṣa)* đầu tiên bị chấm dứt bởi bất kỳ điều kiện nào trong bốn điều kiện sau đây: (1) sự cố ý từ bỏ việc rèn luyện mà người đó đã thực hiện (*śikṣāpratyākhyāna*), (2) cái chết (*mṛtyu*), (3) sự cắt đứt ba gốc rễ thiện (*kuśalamūla-samuccheda*), và (4) sự phát sinh đồng thời của cơ quan sinh dục nam và nữ (*ubhayavyañjanotpatti, dvivyañjanodaya*). *MVŚ* nói với chúng ta rằng, theo Trì luật sư (*Vinayadhara*): "Thời điểm pháp biến mất cấu thành điều kiện thứ năm: vào thời điểm pháp biến mất, tất cả tu luyện (*śikṣā*), xuất gia (*pravrajyā*), thọ đại giới (*upasaṃpad*), chế giới luật (*sīmābandha*) và lời biểu quyết (*karmavācanā*) hoàn toàn chấm dứt. Do đó, kiềm chế (*saṃvara*) cũng từ bỏ vào lúc đó."

Các nhà biên dịch *MVŚ*, trong khi không bác bỏ thẳng điều kiện cuối cùng này, đưa ra cách giải thích của riêng họ.[78] Theo Phổ Quảng, điều kiện này được Dharmagupta chủ trương.[79] Cần lưu ý rằng điều kiện tương tự này cũng được liệt kê vào thứ năm trong *A-tỳ-đạt-ma tâm luận *Abhidharmahṛdaya*:[80] 1. từ bỏ việc rèn luyện,

[73] *Ny,* 529c.
[74] Đối với *hrī* và *apatrāpya,* xem *Entrance,* §§ 4.5.13-14.
[75] *Cf.* Này, 552a.
[76] Xem thêm, *AKB*, 213.
[77] *Ny,* 552a–b.
[78] *MVŚ*, 608c.
[79] T 41, 235c.
[80] *Ny*. 1550, 814a

2. vi phạm giới (*śīla*), 3. chết, 4. khi quan điểm sai chiếm ưu thế, 5. khi pháp biến mất. Chúng ta có thể cho rằng điều kiện thứ năm này được công nhận bởi các bậc thầy Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) ở Gandhāra/ bậc thầy ngoại quốc (*bahirdeśaka*). Sự kiềm chế thứ tám bị chấm dứt bởi bất kỳ điều kiện nào trong số bốn điều kiện nói trên, hoặc vào cuối đêm.

(b–c) Thiền định đạt được khi tư duy thiện xảo được kết hợp vào, và chấm dứt vào lúc nó được từ bỏ khi một người thoát khỏi thiền. Tương tự như vậy đối với việc đạt được và chấm dứt kiềm chế vô lậu theo sau tâm vô lậu. Những điều kiện này do thực tế là hai loại kiềm chế này là sự đồng hành của tư tưởng *(cittaparivartin/ cittānuvartin/ cittānuparivartin)*.

(ii) Sự không kiềm chế có được bởi cả hành động (*kriyayā*) và cố ý thực hiện (*abhyupagamena*) một hành động vụng về. Nó chấm dứt bởi bất kỳ điều kiện nào trong bốn điều kiện sau đây: (1) sự kiềm chế, (2) cái chết, (3) sự phát sinh đồng thời của cả hai cơ quan sinh dục, và (4) khi tư duy thiện xảo về thế giới vật chất vi tế được tiếp thu một cách tự nhiên (*dharmatā-prātilambhika*) khi hệ thống thế giới sắp bị hủy diệt, như trong tình huống này, các pháp thiện xảo đều được tăng cường một cách tự nhiên.[81]

(iii) Loại kiềm chế hoặc không kiềm chế được thực hiện bởi một trong ba cách: (1) bằng cách thực hiện một hành động; chẳng hạn như, với ý nghĩ thanh tịnh và nhiệt thành, người ta tôn thờ một bảo tháp bằng những bài thánh ca; hoặc, vì nhiễm ô nặng nề, người ta đánh người khác; (2) bằng hành động cố ý, chẳng hạn như khi một người thề rằng: "Tôi sẽ không bao giờ ăn trước khi thờ Phật"; (3) bằng hành động bố thí, chẳng hạn như xây tu viện, dọn giường và chỗ ngồi (*śayanāsana*), dựng công viên và cúng dường cho các Tỳ-khưu (*bhikṣu*), v.v.; vấn đề không mang tính thông tin này chấm dứt khi tâm phát sinh (*samutthāna-citta*) và nền tảng vật chất (*upadhi*) - những thứ được cúng dường - hoàn toàn bị phá hủy.

Điều gì xảy ra khi một người đã có được thông tin không kiềm chế và sau đó vi phạm? Theo các luận sư Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) bên ngoài *Kāśmīra*, khi một người ở trong kiềm chế

[81] *Cf. AKB*, 459; *MVŚ*, 779b.

giới bổn (*prātimokṣa saṃvara*) vi phạm sự kiềm chế, từ đây từ bỏ sự kiềm chế và đạt được cả hai đều là kiềm chế cũng như không phải là không kiềm chế - một lực báo ứng khác nhưng có không liên quan gì đến việc lập lời thề. Tuy nhiên, nếu người đó sám hối một cách chân thành và đúng đắn thì anh ta từ bỏ thì không kiềm chế cũng không không kiềm chế và lại đạt được sự kiềm chế.

Theo các bậc thầy Kāśmīra, khi người đó vi phạm chống lại sự kiềm chế, anh ta không từ bỏ, mà còn đạt được thêm nữa - kiềm chế hoặc không kiềm chế. Lúc bấy giờ người ta nói rằng vị ấy đang an trụ trong cả phi kiềm chế và phi phi kiềm chế cũng như trong sự kiềm chế. Nếu thành tâm và sám hối đúng cách thì người ấy từ bỏ thì không kiềm chế cũng không không kiềm chế và chỉ được coi là người tuân theo sự kiềm chế (*saṃvarastha*). Cả hai ý kiến đều được các nhà biên dịch *MVŚ* chấp nhận.[82]

13.6. CON ĐƯỜNG NGHIỆP BÁO (*KARMA-PATHA*)

Giáo lý về mười con đường thiện nghiệp và bất thiện nghiệp (*karma-patha*) đã hình thành nên một hướng dẫn đạo đức quan trọng cho các Phật tử từ thời đức Phật. Các nhà Nhất thiết hữu bộ *(Sarvāstivādin)* giải thích rằng mười con đường nghiệp này được đức Phật dự định bao gồm những thực hành thiện xảo quan trọng nhất và những hành vi xấu nghiêm trọng nhất.[83] Mười nghiệp ác nghiệp là:

1. giết sự sống (*prāṇātipāta),*
2. lấy của không cho (*adattādāna*),
3. tà dâm (*kāma-mithyācāra*),
4. lời nói dối (*mṛṣā-vāda*),
5. lời nói ác ý (*paiśunya*),
6. lời nói gay gắt (*pāruṣya*),
7. lời nói phù phiếm (*saṃbhinna-pralāpa*),
8. tham lam (*abhidhyā*),

[82] *MVŚ*, 623a–b.

[83] *AKB*, 238; cf.D, iii, 269; T 1, 437b; T 2, 274a.

9. ác ý (*vyāpāda*),

10. tà kiến (*mithya-dṛṣṭi*).[84]

Mười thiện xảo là đối nghịch với những điều này, tức là tránh sát sinh, v.v.. Đây là những hành động khéo léo mà theo dòng chảy ra, tức là vẫn dẫn đến tái sinh trong luân hồi. Ba hành động đầu tiên là hành động của cơ thể, bốn hành động tiếp theo là phát âm; và ba điều cuối cùng, tinh thần. Nguyên nhân gốc rễ của mười con đường nghiệp bất thiện là gốc rễ của sự vui vẻ - tham lam (*lobha*), sân hận (*dveṣa*) và si mê (*moha*): 1, 6 và 9 đạt được nhờ sân hận; 2, 3 và 8 do tham lam; 10 do si mê; 4, 5 và 7 đến từ bất kỳ một trong ba gốc.[85] Tương tự như vậy, mười con đường thiện nghiệp được thành tựu nhờ ba thiện căn.[86]

Người ta nhấn mạnh rằng chỉ quan sát đạo đức thông thường, không có quyết định tinh thần chủ đạo, không phải là con đường của nghiệp.[87] Ngược lại, nếu một người nuôi dưỡng ý định xấu xa, chẳng hạn như phá vỡ sự thống nhất của một cộng đồng hòa hợp - dù thành công hay không, người đó sẽ phạm vào con đường nghiệp chướng của lời nói ác ý.[88] Mỗi con đường nghiệp quả được chia thành chín cấp - yếu - yếu (tức là thấp nhất trong chín cấp), và sắp tới, mạnh - mạnh (tức là cao nhất trong chín cấp). (Xem *phần trên*, § 12).

Như vậy, mặc dù việc giết người dẫn đến một sự tái sinh không mong muốn, nhưng cảnh giới tồn tại cụ thể mà kẻ sát nhân sắp tái sinh sẽ phụ thuộc vào mức độ nghiêm trọng của hành động.[89] Điều tương tự cũng áp dụng cho những con đường nghiệp khác. Trong số mười người không thiện xảo, đó là tà kiến - phủ nhận nhân quả - cắt đứt gốc rễ của thiện xảo: Rễ mạnh - mạnh của thiện xảo bị cắt đứt bởi tà kiến yếu - yếu - cho đến gốc rễ yếu - yếu của thiện xảo bởi tà kiến mạnh - mạnh.[90]

Những con đường của nghiệp được gọi như vậy bởi vì chúng là những con đường dựa trên đó ý chí - nghiệp - làm nguồn gốc cho

---

[84] *MVŚ*, 583b ff.; *AKB*, 243 ff.

[85] *MVŚ*, 243a; *AKB*, 242.

[86] *MVŚ*, 582c.

[87] *MVŚ*, 103a–b.

[88] *MVŚ*, 583c, 584a.

[89] *MVŚ*, 243a. Xem § 14.2.

[90] *AKB*, 248: *tatsamutthānacetanāyās tān adhiṣṭhāya pravṛtteḥ* | *AKB*(C), 88c.

chúng hoạt động: "Bởi vì nó vận hành khi chúng vận hành; nó di chuyển khi chúng di chuyển - nó tạo ra các nghiệp một cách phù hợp với sức mạnh của chúng… Chúng là những con đường của nghiệp bởi vì chúng bị ý chí đi ngang qua: bởi vì ý chí tạo ra nghiệp thân và khẩu nghiệp vận hành thông qua thân nghiệp và khẩu nghiệp làm đối tượng." Chúng tạo thành những con đường "qua đó ý chí chuyển động và vận hành để thành tựu nó".[91]

Như vậy, ý chí không được gọi là con đường của nghiệp. "Con đường mà vua đi qua được gọi là con đường của vua, và đó không phải là vua; tương tự như vậy, nó được gọi là con đường của nghiệp bởi vì nó đi ngang qua ý chí và không phải là ý chí."[92] Theo đó, trong mười con đường nghiệp, bảy con đường đầu tiên đều là nghiệp - bản chất là thân và khẩu nghiệp, cũng như con đường của nghiệp - là những con đường dẫn đến tác ý khởi sinh. Ba con đường cuối cùng chỉ là con đường của nghiệp vì chúng phục vụ như những con đường cho ý chí đồng hiện của chúng, chứ không phải là nghiệp.[93]

13.7. CƠ SỞ LÝ LUẬN CHO HỌC THUYẾT VỀ NGHIỆP KHÔNG MANG TÍNH THÔNG TIN

MVŚ trích dẫn đoạn kinh trong đó đức Phật đề cập đến ba loại sắc (*rūpa*) – hữu hình và kháng cự (*sanidarśana-sapratigha)*, vô hình và kháng cự (*anidarśana-sapratigha*), vô hình và không kháng cự (*anidarśana-apratigha*).[94] Điều cuối cùng được cho là ám chỉ đến phạm trù phi thông tin của Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda)*. Ba lập luận logic cũng được đưa ra:

(i) Vào thời điểm Ajātaśatru tạo nghiệp không thông tin (*vijñapti-karma*) để giết cha mình, người cha vẫn chưa chết. Khi người cha thực sự chết, nghiệp cung cấp thông tin đã trở thành quá khứ. Chính vì lý do không có thông tin tiếp theo thu được thông qua sức mạnh của hành động cung cấp thông tin trước đó mà anh ta đã bị "chạm" bởi sự vi phạm phàm trần.

---

[91] *MVŚ*, 587c, 588a, 589a–b.

[92] *MVŚ*, 589a.

[93] *MVŚ*, 589b–c. *ibid.,* 587a: Ngược lại, Phân biệt thuyết bộ (*Vibhajyavāda*) cho rằng ba điều cuối cùng về bản chất là nghiệp.

[94] *Cf.* D, iii, 217.

(ii) Tương tự như vậy đối với trường hợp của vị tu khổ hạnh dị giáo đã giết Mục-kiền-liên: khi vị tu sĩ sau này đạt đến niết-bàn, nghiệp báo trước đó của kẻ sát nhân cũng đã mờ nhạt vào quá khứ.[95]

(iii) Nếu phi thông tin là không thật thì sẽ không có sự thiết lập chính đáng nào về sự khác biệt giữa những sự tồn tại trong kiềm chế (*saṃvara*), không kiềm chế (*asaṃvara*), và không phải kiềm chế (*saṃvara*) hay không kiềm chế (*asaṃvara*).[96]

Ở những nơi khác, *MVŚ* cũng đề cập đến (nhiều hơn *AKB* và *Ny*) trường hợp hành động - chẳng hạn, giết người - được thực hiện thông qua một sứ giả: vào thời điểm nạn nhân thực sự bị giết bởi sứ giả, nghiệp thông tin của kẻ chủ mưu không còn nữa. Ngoài ra, nghiệp mang tính thông tin này - tính chất giọng nói - không thể là một yếu tố cấu thành nên nguyên tắc giết hại. Nó thực tế chỉ là một phần của sự chuẩn bị cho việc giết chóc. Tuy nhiên, vào thời điểm này, một nghiệp sát sinh không mang tính thông tin phát sinh trong anh ta. Chính nghiệp lực vô hình ở thời điểm hiện tại này đã gây ra hậu quả cho hành vi phạm tội của kẻ sát nhân.[97]

Trong *AKB*, tám lý do cho sự tồn tại thực sự của nghiệp không thông tin được đưa ra:

(i) Kinh nói về ba loại sắc (*rūpa*) (= nguyên nhân đầu trong *MVŚ*).

(ii) Đức Phật dạy về sắc vô lậu[98] - ngoài vật chất không mang tính thông tin, không thể có bất kỳ sắc (*rūpa*) nào vô hình, không kháng cự và vô lậu (trong trường hợp kiềm chế vô lậu (*anāsrava-saṃvara*).

(iii) Kinh nói về sự gia tăng không ngừng công đức của một người đã thực hiện một hành động công đức vật chất (*aupadhika-puṇya-kriyā*) - chỉ nhờ đức hạnh không có nghiệp lực thông tin mới có thể tăng trưởng công đức

[95] Ngoài ra *cf. AKB*, 238.
[96] *MVŚ*, 634c.
[97] *Cf. MVŚ*, 635a, 636c; *AKB*, 196, 238.
[98] *Cf. T* 2,13b–c.

ngay cả khi sau đó suy nghĩ của người cho là không thiện xảo hoặc khi anh ta ở trong trạng thái thiếu suy nghĩ.[99]

(iv) Một người thực hiện một hành động thông qua một sứ giả sẽ không được ban cho nghiệp đạo (*karma-patha*) trừ khi tồn tại nghiệp không mang tính thông tin cấu thành nên chính nghiệp đạo (*karma-patha*). (Xem giải thích bên dưới, § 13.8.2).

(v) Đức Phật nói về vật chất vô hình và không kháng cự được gộp vào trong pháp thân (xem *phần trên,* § 13.4.2.1). Ở đây Ngài chỉ ám chỉ đến vật chất không mang tính cung cấp thông tin.

(vi) Một thiền định chỉ có thể được ban cho ba điều này - chánh ngữ (*samyag-vāc),* chánh nghiệp (*samyak-karmānta*) và chánh tinh tấn (*samyag-ājīva*) - dưới dạng nghiệp không cung cấp thông tin, vì ba điều này không tương thích với trạng thái định. Nếu không thì sẽ không có con đường bao gồm tám phần.

(vii) Vật chất không mang tính thông tin phải tồn tại dưới dạng kiềm chế theo giới bổn (*pratimokṣa-saṃvara*); nếu không, sẽ không có bất cứ điều gì mà người xuất gia vẫn có thể được gọi là Tỳ-khưu (*bhikṣu*) hay Tỳ-khưu-ni (*bhikṣuṇī*) khi sau này người đó có trạng thái tinh thần khác - không khéo léo hoặc trung tính - từ trạng thái (người thiện xảo) mà giới nguyện xuất gia đã được thọ nhận (= (iii) trong *MVŚ*).

(viii) Kinh nói về việc kiêng ác (*virati*) như một con đê (*setu*) vì nó cản trở việc vi phạm giới luật (*dauśīlya -vibandhatvāt*). Theo đó, sự bỏ phiếu trắng này - vấn đề không mang tính thông tin - phải có tính thực tế, hoặc sẽ không có tác dụng cản trở này.

Học thuyết Nhất thiết hữu bộ về nghiệp không mang tính thông tin này đang gây nhiều tranh cãi giữa các trường phái A-tỳ-đạt-ma *(Abhidharma) khác nhau.* Trong *MVŚ,* quan điểm của Thí dụ sư

[99] *AKB,* 196 f

(*Dārṣṭāntika*) là "không có quả báo ngoài ý muốn; không có quả báo ngoài cảm giác".[100] Họ cũng đồng ý với lời dạy của đức Phật khi nói rằng "các nghiệp thân, khẩu và ý đều không có gì khác ngoài ý muốn".[101] Cả hai khẳng định này tạo thành sự bác bỏ học thuyết về nghiệp không mang tính thông tin. Nhất thiết hữu bộ *(Sarvāstivāda)* bao gồm vấn đề không mang tính thông tin bên dưới pháp xứ (*dharmāyatana*), và nói về nó như là "vật được gộp vào pháp xứ (*dharmāyatana*)" (*dharmāyatana-saṃgṛhīta-rūpa*). Các Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*), cũng như Pháp Cứu (Dharmatrāta), phủ nhận rằng "có những vật chất như vậy được xếp vào pháp xứ (*dharmāyatana*)",[102] điều này tất nhiên dẫn đến sự phủ nhận vấn đề phi thông tin. Một sự từ chối trực tiếp hơn như sau:

> Theo Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*), nghiệp thông tin và nghiệp phi thông tin không phải là thực thể tồn tại. Tại sao? Nếu nghiệp thông tin có tồn tại thì người ta có thể, với cơ sở này, làm cho [nghiệp] phi thông tin tồn tại. Nhưng nếu nghiệp thông tin không tồn tại thì làm sao nó có thể phóng chiếu cái phi thông tin, làm cho nó (nghiệp không thông tin) tồn tại?[103]

Các nhà Kinh lượng bộ *(Sautrāntika)* cũng phủ nhận sự tồn tại của vật chất phi thông tin. Trong *AKB*, người ta thấy họ đang tham gia vào một cuộc tranh luận kéo dài với Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika*), bác bỏ tất cả tám lý do được đưa ra bởi các nhà Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika*) (xem ở trên) một cách chi tiết.[104]

13.8. VAI TRÒ CỦA KHÔNG THÔNG TIN TRONG QUÁ TRÌNH QUẢ BÁO

Một số người có thể tranh luận liệu học thuyết Nhất thiết hữu bộ về sự tồn tại ba thời gian của pháp có đủ để đảm bảo sự tiếp tục tồn tại của hiệu quả của nghiệp đã trở thành quá khứ hay không. Một trong những lập luận chính của họ đối với nhất thiết hữu (*sarvāstitva)* chính xác là rằng quả báo sẽ không thể xảy ra nếu pháp

[100] *MVŚ*, 96a.
[101] *MVŚ*, 587a.
[102] *MVŚ*, 383b.
[103] *MVŚ*, 634b.
[104] *AKB*, 196 ff.

trong quá khứ không còn là một thực thể thực sự - sở hữu hiệu quả nhân quả.

Học thuyết của họ về phóng ảnh của quả (*phala-ākṣepa*) và quả bố thí (*phala-dāna*) cũng có thể được coi là đưa ra bất kỳ tác nhân trung gian nào - nghiệp báo không mang tính thông tin như vậy - vô ích để bảo tồn nghiệp quả. Vào thời điểm khi các nguyên nhân quy kết phát sinh, nó xác định mối liên hệ nhân quả với quả sắp có, tức là "nó nắm được quả". Vào thời điểm tiếp theo, khi các điều kiện cần thiết đạt được, nó, mặc dù đã qua, có thể hiện thực hóa quả bằng cách kéo nó từ tương lai vào hiện tại một cách nhân quả; tức là "nó mang lại quả". Khi đó có thể lập luận rằng phạm trù vấn đề không mang tính thông tin không được hình thành cho học thuyết nghiệp báo mà để kiềm chế.

Một kết luận như vậy càng trở nên hấp dẫn hơn khi người ta xem xét quan điểm cho rằng sự không có thông tin sẽ chấm dứt vào thời điểm người hành động chết - hoặc, trong trường hợp của thiền (*dhyāna*) - và kiềm chế vô lậu (*anāsrava-saṃvara*), khi người đó xuất ra khỏi thiền định. Vậy thì thông tin vi mô có thể xảy ra khi quả báo phát sinh sau một hoặc nhiều mạng sống?

Hơn nữa, như chúng ta đã thấy, trong quá trình nhân quả dẫn đến quả báo, chính lý thuyết phát sinh ý chí được *MVŚ* coi là nghiệp theo đúng nghĩa; *avijñapti* (nơi nó tồn tại) tạo thành "con đường của nghiệp" - con đường "qua đó ý chí chuyển động và vận hành để thành tựu nó". (*Supra,* § 13.6). Theo đó, người ta có thể nói ý chí là nghiệp theo nghĩa thích hợp hoặc hẹp hơn; và các nghiệp thông tin (*vijñapti karma*) tương ứng - và nghiệp không thông tin (*avijñapti-karma*) - là những tác nhân đóng góp nghiệp - và, do đó, cũng là các tâm - tâm sở (*citta-caitta*) và các bất tương ưng hành (*viprayuktasaṃskāra*) liên quan, tất cả đều hoạt động như nhân quả (*vipāka-hetu*) - các nguyên nhân nghiệp quả chỉ theo nghĩa chung.

Tôn giả Saṃghabhadra cũng vậy, nhất quán với các học thuyết Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) trước đó, nhấn mạnh vai trò nghiệp chính và liên tục của tác ý phát sinh (tham khảo § 13.8.2), mặc dù Nhất thiết hữu bộ nhấn mạnh rằng nghiệp bao gồm hai loại, tác ý (*cetanā*) và cố ý (*cetayitvā*). Hành tuy đã qua nhưng vẫn hiện hữu và sau đó có thể sinh ra quả báo tương ứng.

Các nhà Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) và Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*), như chúng ta đã thấy, phủ nhận tính thực tế của cả hai nghiệp thông tin và không thông tin. Họ tuyên bố rằng học thuyết về nghiệp của họ, được gọi là "thuyết hạt giống", không phù hợp hoàn toàn với nguyên lý nhân quả chi phối quá trình tăng trưởng liên tục từ hạt giống đến quả cuối cùng: Một hạt giống, hiện hữu tạm thời, không trực tiếp sinh ra quả. Tuy nhiên, hiệu quả của nó cho kết quả được truyền liên tục trong sự chuyển hóa của chuỗi (*santatipariṇāma*) biểu hiện dần dần dưới dạng hạt giống, thân, cành, lá, hoa và cuối cùng là quả.

Tương tự như vậy, nghiệp - tác ý - không trực tiếp tạo ra quả báo; nhưng thông qua một chuỗi chuyển hóa tương tự, nghiệp quả được truyền liên tục cho đến khi cuối cùng - khi có được điều kiện thích hợp - quả báo được tạo ra.[105] Một lý thuyết như vậy khi đó chỉ dựa vào ý chí như là nghiệp, và hoàn toàn không cần đến học thuyết về nghiệp thông tin và không thông tin.

Tôn giả Saṃghabhadra tuyên bố rằng đó là học thuyết Nhất thiết hữu bộ - chứ không phải Kinh lượng bộ *(Sautrāntika)* - học thuyết về nghiệp có thể nói là phù hợp với nguyên lý nhân quả của sự phát triển tuần tự của cây từ hạt giống của nó.[106] Tôn giả Saṃghabhadra chỉ lỗi của thuyết Kinh lượng bộ *(Sautrāntika)*: Ngay cả khi vì lý lẽ của mình, người ta đã công nhận giá trị có thể có của lý thuyết này về một chuỗi biến đổi lũy tiến, người ta nhận thấy rằng trong trường hợp sự phát triển từ hạt giống thành quả của nó, không thể có bất kỳ sự gián đoạn nào trong quá trình. Nhưng trong trường hợp một quá trình suy nghĩ cuối cùng phát sinh kết quả, thì có thể bị gián đoạn - người đó có thể có những suy nghĩ có bản chất đạo đức khác nhau sau tác ý phát sinh. Người đó cũng có thể ở trong các trạng thái diệt tưởng định (*saṃjñi-samāpatti* hoặc *nirodha-samāpatti*) trong đó có sự gián đoạn hoàn toàn của hoạt động tinh thần.

Theo đó, Kinh lượng bộ *(Sautrāntika)*, chỉ thừa nhận hành ý là nghiệp, không thể giải thích một chuỗi nghiệp tiếp tục gián đoạn

---

[105] Xem *AKB*, 477: *naiva tu vayaṃ vinaṣṭāt karmaṇa āyatyāṃ phalotpattiṃ brūmaḥ | …tatsaṃtatipariṇāmaviśeṣād bījaphalavat | yathā bījāt phalam utpadyata ity ucyate | na ca tad vinaṣṭād bījād utpadyate | nāpy anantaram eva | …tatsaṃtatipariṇāma-viśeṣād aṅkurakāṇḍapatrādi-kramaniṣpannāt puṣpāvasānāt |*

[106] *Ny*, 535b.

cho đến quả cuối cùng. Và vì chúng giữ quan điểm hiện tại chỉ tồn tại, điều đó có nghĩa là trong trường hợp như vậy, nghiệp bị dập tắt trước khi có thể có bất kỳ kết quả nào. Đối với các nhà *A-tỳ-đạt-ma (Ābhidharmika)* chủ trương giáo lý về sự tồn tại ba thời gian, Tôn giả Saṃghabhadra lập luận, các nguyên nhân của quả báo có thể tiếp tục tồn tại trong mối quan hệ với con người cho đến khi có kết quả do chuỗi sự đạt được đi qua, nó tiếp tục tồn tại và có quan hệ nhân quả với chuỗi cá nhân thông qua chuỗi lợi đắc. Khi các điều kiện thích hợp có được, mặc dù đã qua, nó vẫn có thể có hiệu quả cho quả. Điều này phù hợp với thực tế được quan sát rằng đã xảy ra, mặc dù đã ngừng, vẫn có thể có hiệu quả của nó được biểu hiện trong quá trình sản xuất cuối cùng của quả.[107]

Cuộc thảo luận ở trên cho thấy rõ ràng rằng các nhà Nhất thiết hữu bộ chỉ định sự chuyển động vi mô chính. Thế thì điều gì chính xác là sự vi mô của nghiệp không thông tin (*avijñapti karma*) ở nơi nó tồn tại, được phóng chiếu bởi ý chí và nghiệp thông tin (*vijñapti-karma*)?

13.8.1. Manh mối từ *MVŚ*

Để trả lời câu hỏi này, chúng ta không được dựa vào các văn bản tương đối sau này của Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*), chẳng hạn như *AKB*, *Ny, Avatāra,* v.v., vì những văn bản này thể hiện giai đoạn phát triển sau này khi học thuyết về không cung cấp thông tin ngày càng tập trung vào khái niệm kiềm chế. Như vậy, trong trường hợp một Tỳ-khưu thọ giới từ vị thầy, thiếu thông tin được nhấn mạnh như một sức mạnh kiềm chế (trong trường hợp kiềm chế theo giới bổn (*prātimokṣa-saṃvara*) do đó phát sinh ở trạng thái đầu tiên xác định một cách hợp pháp chức vị Tỳ-khưu *(bhikṣu)* của anh ta. Nhưng đây là một sự phát triển có thể hiểu được trong các thành viên Tôn giả Saṃghabhadra - các nhà lý luận Nhất thiết hữu luận - những người đã tìm ra khái niệm về vấn đề không mang tính thông tin có thể áp dụng một cách hợp lý và thuận tiện trong trường hợp này.

Mối bận tâm về việc kiềm chế đặc biệt rõ ràng trong các văn bản hậu *AKB*. Do đó, *Avatāra* phân loại, cũng như *AKB*, không thông tin (*avijñapti*) là kiềm chế (*saṃvara*), phi kiềm chế

[107] *Ny,* 535a–b.

(*asaṃvara*), và chẳng phải kiềm chế chẳng phải chẳng kiềm chế (*naivasaṃvaranāsaṃvara*), và đưa ra lập luận hợp lý duy nhất cho thực tế của nó rằng "chính nhờ điều này [vấn đề không mang tính thông tin như *saṃvara*] mà địa vị của một Tỳ-khưu (*bhikṣu*), v.v. có thể được thành lập. Nếu điều này không tồn tại thì sẽ không thể xác nhận một cách chính đáng rằng có tồn tại các Tỳ-khưu, v.v.."[108] Những lời giải thích của Tôn giả Saṃghabhadra, được đưa ra một cách tóm tắt ở phần cuối của sự bác bỏ dài dòng những phản đối của Kinh lượng bộ *(Sautrāntika)* về tám lý do hình thành nên thực tế của không thông tin (*avijñapti*), cũng có thể mang lại ấn tượng tương tự về mối bận tâm này:

> Điều này không mang tính thông tin [vấn đề] ám chỉ điều gì? Nó ám chỉ sự kiêng cữ (*virati*). "Bỏ qua", "không làm", "không sáng tạo", "không thông tin" (*avijñapti*) - những từ đồng nghĩa cho một và cùng một thực thể. …Vật chất không mang tính thông tin này còn được gọi là nghiệp, vì nó được tạo ra [như một kết quả của sự sinh ra] với [nghiệp] thông tin và ý chí là nguyên nhân của nó [và do đó có tính chất nghiệp tương tự] …[109]

Ở đây, Tôn giả Saṃghabhadra nói về không thông tin (*avijñapti)* là sự kiềm chế (= kiềm chế). Nhưng chúng ta phải nhớ bối cảnh của lời giải thích này: nó được đưa ra để bác bỏ tuyên bố của Kinh lượng bộ *(Sautrāntika)* cho rằng kiềm chế (*saṃvara*) không phải là một thực thể riêng biệt mà chỉ đơn thuần là không làm những hành động xấu. Tôn giả Saṃghabhadra, giống như tất cả các nhà Nhất thiết hữu bộ, không giới hạn kiềm chế (*saṃvara*) vào vai trò chỉ là một lực lượng kiềm chế. Nói rằng kiềm chế (*saṃvara*) theo đúng nghĩa không phải là nghiệp, không có nghĩa là nó không góp phần gì vào quả báo, mà nhấn mạnh rằng nó là kết quả của sự phóng chiếu của tác ý và nghiệp thông tin (*vijñapti-karma*). Nhưng là một sự biểu hiện như vậy, nó nhất thiết phải có bản chất của nghiệp -

---

[108] Xem *Entrance,* 26.

[109] *SPrŚ,* 862a; *Ny,* 543c. Xem dưới đây Tôn giả Saṃghabhadra giải thích *avijñapti* là *niṣyanda-phala* được tạo ra bởi tác ý khởi nguyên và thông tin (*vijñapti).* Đối chiếu *Vy.*356: *yathā vaibhāṣikāṇām avijñaptivādinām avijñaptiḥ karma-patha ity ākhyāyate | kārye kāraṇopacārāt | kāyika-vācikatvaṃ tu tat-kriyā-phalatvāt |* Also*cf.* MVŚ, 622c.

mặc dù theo nghĩa rộng hơn của thuật ngữ này - là một trong những nguyên nhân góp phần tạo nên quả báo. (Xem *phần dưới,* § 13.8.2).

Để có manh mối tốt hơn, do đó chúng ta nên chuyển sang *MVŚ* - được biên soạn sớm hơn *AKB* hơn hai thế kỷ. Đánh giá theo các tập đoàn được đưa ra trong đó, chúng ta có thể nói rằng học thuyết về vấn đề không mang tính thông tin dường như đã được trình bày rõ ràng để giải thích cho cả hai

(1) việc bảo tồn nghiệp quả cũng tốt

(2) tình trạng bản thể học của sự kiềm chế xuất gia,

với cái trước có lẽ là vấn đề ban đầu. Dù sao đi nữa, hai mối quan tâm giống nhau cũng không thể nhầm lẫn ngay cả trong số tám lý do được đưa ra trong *AKB*. Có thể thấy rằng, trong ba lý do logic được đưa ra trong *AKB*, hai, tức là (iv) và (vi), liên hệ với vật chất không mang tính thông tin như là nghiệp lực, và một tức là (vii) liên quan đến khái niệm kiềm chế (*saṃvara)* vốn không phải là nghiệp báo một cách rõ ràng. Lý do cuối cùng, mặc dù dưới hình thức thẩm quyền kinh điển, cũng giải thích vấn đề không mang tính thông tin là sức mạnh kiềm chế. Hơn nữa, như sẽ được làm rõ dưới đây, mặc dù kiềm chế (*saṃvara)* không được đề cập rõ ràng như một nghiệp lực trong bối cảnh xuất gia, nhưng nó thực sự có một bản chất như vậy vì nó góp phần vào quả báo.

13.8.1.1. Sự nhấn mạnh của vấn đề không thông tin trong kiềm chế theo giới bổn (*prātimokṣa-saṃvara*)

Đối với sự nhấn mạnh của vấn đề không mang tính thông tin qua kiềm chế theo giới bổn (*prātimokṣasaṃvara*), chúng tôi có thể lưu ý các lý do đưa ra trong *MVŚ* về việc tại sao, trong ba loại kiềm chế (*saṃvara*), riêng kiềm chế theo giới bổn (*prātimokṣasaṃvara*) được sử dụng làm cơ sở để phân biệt bảy cộng đồng - Tỳ-khưu (*bhikṣu*), Tỳ-khưu-ni (*bhikṣuṇī*), v.v. như sau. Kiềm chế theo giới bổn (*prātimokṣasaṃvara*), có được dần dần, thiết lập bảy hội chúng dần dần: (1) những người tránh xa bốn tội tự nhiên (*prakṛtisāvadya*: từ giết hại đến nói dối) và một tội theo quy ước (*prajñapti-sāvadya, pratikṣepaṇa-sāvadya*: uống rượu) là cư sĩ nam (*upāsaka*); dần dần

cho đến: (6-7) những người tránh mọi vi phạm là các Tỳ-khưu (*bhikṣu*) và Tỳ-khưu-ni (*bhikṣuṇī*). Tiếp theo là lời giải thích thay thế bằng "một số" (*kecit; 有作是說, hữu tác thị thuyết*):

> Kiềm chế theo giới bổn (*prātimokṣasaṃvara*), ngay từ giây phút đầu tiên của nó, được phóng chiếu bởi nghiệp thông tin, hiện diện mọi lúc [trong người xuất gia] được phú bẩm (*samanvāgata*) với nó: dù người đó đang ngủ, say, loạn trí, ngất xỉu; dù anh ta có hành động hay không; liệu anh ta đang hành động tập trung hay vô tư tưởng (*acittaka*) - trong tất cả các trạng thái hiện tại, hiện hữu như một chuỗi liên tục không gián đoạn. Theo đó, nó có thể tạo thành cơ sở cho sự thiết lập đặc biệt của bảy hội chúng.[110]

Tất nhiên, lời giải thích này về cơ bản giống như phần chính trong định nghĩa của Thế Thân về vật chất không mang tính thông tin. (Xem ở trên, § 13.4.2). Nhưng điều đáng chú ý là đây chỉ là một trong số nhiều cách giải thích - không phải là phần chính - được các nhà biên soạn *MVŚ* tán thành mà lời giải thích riêng của họ không ám chỉ đến trạng thái bản thể học của luân hồi như một hình thức của phi thông tin (*avijñapti*).

Xem xét sự chứng thực này cũng như lý do hợp lý thứ ba được đưa ra bởi những người biên soạn về tính thực tế của vấn đề không mang tính thông tin (xem *ở trên*, § 13.7), chúng tôi có thể cho rằng lời giải thích được đưa ra bởi "một số" phải đã được chấp nhận trong số các nhà Nhất thiết hữu bộ vào khoảng thời gian tổng hợp của *MVŚ*. Nhưng từ cuộc thảo luận của chúng tôi ở trên, chúng tôi cũng có thể cho rằng sau đó phải có sự chuyển đổi có ý thức của sự nhấn mạnh đến khái niệm về vấn đề phi thông tin qua sự kiềm chế giới bổn (*pratimokṣa*).

13.8.1.2. Sự nhấn mạnh của vật chất không mang tính thông tin như một nghiệp lực

Đối với việc nhấn mạnh vào vật chất không mang tính thông tin như một lực nghiệp, trước hết chúng ta có thể lưu ý rằng *MVŚ* nói

[110] *MVŚ*, 643c.

rõ ràng về sự nghiệp kiềm chế (律儀業, luật nghi nghiệp; *saṃvara-karma*) là một nghiệp *đặc biệt* (勝業; *viśiṣṭa-karma*) làm phát sinh quả kiềm chế (律儀果; *saṃvara-phala*) là một "quả tuyệt vời" (大果; *mahā-phala*).[111] Như chúng ta đã thấy ở trên, khi tám giới được thực hiện mà không đáp ứng đầy đủ tất cả các điều kiện cần thiết thì những gì người thực hiện có là hành vi tốt (§ 13.5.1), và hành vi tốt chắc chắn là quả báo về nghiệp báo.

MVŚ chứa đựng cuộc thảo luận về hạnh kiểm tốt như vậy, trong đó một câu hỏi được trích dẫn tỉ mỉ hai câu chuyện (*nidāna*) liên quan đến Tôn giả Kātyāyanīputra:

(I) Đối với một người bán thịt nói rằng họ không thể sống sót nếu không hành nghề giết mổ vào ban ngày, Tôn giả khuyên họ nên tiếp nhận tám giới vào ban đêm. Làm theo đó, họ tái sinh thành ngạ quỷ. Ban ngày họ đau khổ vì bị chó đen liên tục ăn thịt; nhưng vào ban đêm – do đã thọ trì giới luật nên họ có thể tận hưởng bằng giác quan một cách trọn vẹn nhất, giống như các vị thiên.

(II) Đối với một gái mại dâm phàn nàn rằng họ không thể đột ngột từ bỏ thói quen bán dâm cũ vào ban đêm, Tôn giả khuyên họ nên thọ tám giới vào ban ngày. Làm theo đó, họ tái sinh làm ngạ quỷ, đau khổ vào ban đêm nhưng vui hưởng như chư thiên vào ban ngày.

Bây giờ, liệu hai câu chuyện này có mâu thuẫn với học thuyết cho rằng việc kiềm chế ngày bố-tát (*upavāsa*) phải được thực hiện suốt ngày đêm không? Câu trả lời là việc làm như vậy - không phải cả ngày và đêm - "đi kèm với 'hành vi tốt'; họ không phải là kiềm chế (*saṃvara*). Những gì họ trải qua [- những câu chuyện thú vị -] là kết quả của hạnh kiểm tốt, không phải là kết quả của kiềm chế (*saṃvara*)."

MVŚ sau đó tiến hành phân biệt các loại công việc khác nhau của thu thúc ngày đêm (*upavāsa-saṃvara*):

(i) nghiệp căn bản là thanh tịnh nhưng không phải là các giai đoạn sơ khởi (*sāmantaka*);

[111] *MVŚ*, 648a–b, 649c.

(ii) trong đó cả hai đều thanh tịnh nhưng có sự tổn hại do những bất thiện tầm (*akuśala-vitarka)*;

(iii) trong đó cả hai đều thanh tịnh và không có sự tổn hại nào do những tư tưởng bất thiện gây ra, nhưng không có chánh niệm về đức Phật, v.v.;

(iv) trong đó cả hai đều thanh tịnh, không có sự tổn hại do những tư tưởng bất thiện gây ra và cũng có chánh niệm, nhưng không có sự hồi hướng (*pariṇāmana*) hướng tới giải thoát;

(v) trong đó nó giống như (iv), nhưng có sự hồi hướng. Liên quan đến bốn loại đầu tiên, đức Phật đã nói rằng "kiềm chế (*saṃvara*) do họ thực hiện, mặc dù là nghiệp đặc biệt/ xuất sắc, nhưng không mang lại quả lớn".

Chỉ trong trường hợp cuối cùng (tức là (v) thì "kiềm chế (*saṃvara*) được thực hiện là một nghiệp đặc biệt/ xuất sắc có khả năng tạo ra quả lớn".[112] (Xem thêm *ở trên*, § 13.5.1).

Chúng ta phải hiểu rằng việc kiêng sát sinh, v.v., qua kiềm chế (*saṃvara*) không chỉ là một nghiệp - hành động tốt có tính chất phân bổ - mà còn có một phẩm chất bổ sung, đặc biệt. Điều sau, khiến nó trở thành một kiềm chế (*saṃvara*) "kiêm" nghiệp có khả năng mang lại "quả tuyệt vời", là một người kiềm chế (*saṃvaratva*) (xem *phần dưới)*, có được thông qua thủ tục xác định của giáo hội trong bối cảnh tu hành và cống hiến có ý thức cho mục tiêu giải thoát của Phật giáo. *Samvaratva* này cũng hoạt động như một lực kiềm chế liên tục trong phạm vi trách nhiệm được từ bỏ.

Tiếp theo cần lưu ý rằng, trong ba lý do logic được đưa ra trong *MVŚ* (*supra,* §13.7), hai lý do đầu tiên có ý định rõ ràng là không mang tính thông tin như tác nhân tạo nghiệp không thể thiếu: Trong cả hai ví dụ đã nêu, chính vào thời điểm nạn nhân chết, hành vi phạm tội phàm trần được thiết lập. Có sự nhấn mạnh lặp đi lặp lại trong bối cảnh này rằng "vào thời điểm đó, [nghiệp] thông tin đã phai mờ, tài khoản của [nghiệp] không thông tin tiếp theo có được thông qua sức mạnh của [nghiệp] thông tin trước đó mà… [người vi phạm] bị nghiệp phàm chạm vào".[113]

[112] *MVŚ*, 648a–b.

[113] *MVŚ*, 634c.

Sự nhấn mạnh như vậy khiến chúng ta phải hiểu như sau: chính vào lúc này xảy ra sự xác định đầy đủ nhân quả tương ứng với sự vi phạm. Nhưng lúc này, ý chí khởi nguồn và hành động mang tính thông tin đã trở thành quá khứ từ lâu. Và trong khi các pháp quá khứ có thể có các chức năng nhân quả khác (được gọi là nghề nghiệp (*vyāpāra*), hoạt động (*vṛtti*, dụng), hành động (*kriyā*), công dụng (*sāmarthya*), v.v. (xem *phần trên*, § 5.3), kể cả chức năng "cho ra quả", chúng không thể thực hiện chức năng nhân quả này để giúp đảm bảo tính đầy đủ của việc xác định nhân quả. Ngay cả ở thời điểm hiện tại của chúng, các nghiệp thông tin được tạo ra đồng thời không thể "nắm bắt" hoặc phóng ra cùng một quả báo cùng với ý chí phát sinh - không phải là các nguyên nhân cùng tồn tại (*sahabhūhetu*).

Do đó, chức năng này phải được thực hiện bởi nghiệp lực - thực tại - hiện tại. Trong mối liên hệ này, chúng ta nên lưu ý rằng *MVŚ*, trong khi nói rằng có nguyên nhân báo ứng bao gồm tất cả năm uẩn (*rūpa-skandha*) - là nghiệp thông tin và không thông tin - cũng chỉ ra rằng nghiệp thông tin và nghiệp không thông tin được tạo ra đồng thời có quả báo khác nhau: Không tương hỗ nguyên nhân cùng tồn tại, hai điều này không thể chia sẻ cùng một quả.[114] Tất nhiên điều này có nghĩa là ý chí phát sinh cũng không có kết quả giống như nghiệp không có thông tin.

Lời giải thích của Tôn giả Saṃghabhadra cũng giống như vậy. Ngài cũng đặc biệt bác bỏ quan điểm của một đạo sư cho rằng tư tưởng và các tâm sở tư tưởng cũng như nghiệp thông tin và không thông tin [trừ khi đây là đi cùng với tâm (*citta-parivartin*, tâm tương ưng) như trong trường hợp sắc giới (*rūpa-dhātu*)] bắt nguồn từ cùng một khoảnh khắc, tập hợp lại cùng một kết quả. Tôn giả Saṃghabhadra còn giải thích thêm về quả báo liên quan đến phạm vi dục lạc:

> Đôi khi một uẩn đóng vai trò là nguyên nhân quả báo, tạo ra kết quả chung - cụ thể là sự đạt được và sự phát sinh được xác định theo mặt đạo đức (*jāti*), v.v..
>
> Đôi khi hai uẩn đóng vai trò là nguyên nhân của quả báo, cùng tạo ra một kết quả chung - đó là sắc thiện và bất thiện [tức là thân nghiệp và khẩu nghiệp] và sự phát sinh, v.v..

[114] *MVŚ*, 96b–c.

> Đôi khi bốn uẩn đóng vai trò là nguyên nhân của quả báo, tạo ra kết quả chung - cụ thể là tư duy thiện và bất thiện, các tâm sở và sự sinh khởi của chúng, v.v..[115]

Theo cuộc thảo luận trước đó, khi tham chiếu đến hai ví dụ được trích dẫn trong *MVŚ*, nghiệp thông tin tại thời điểm hiện tại của nó không thể hoạt động đồng thời cùng với ý chí phát sinh của nó để phóng chiếu quả báo; lại càng không thể thực hiện chức năng này một mình mà chỉ mang tính chất hướng dẫn bằng giọng nói (xem bên dưới). Chúng ta cũng không thể hình dung quá trình "nắm bắt" cùng một quả đã xảy ra hai lần: thứ nhất, do tác ý khởi nguồn khi nó sinh khởi, thứ hai là do nghiệp không mang tính thông tin phát sinh vào thời điểm nạn nhân chết. Tính phi logic của việc một quả được phóng chiếu từng phần được duy trì một cách nhất quán bởi những người theo các nhà Nhất thiết hữu bộ.[116] Điều này khiến chúng ta chỉ có hai lựa chọn:

(i) hoặc là lý thuyết ý chí phát sinh hoặc là nghiệp không có thông tin tiếp theo - bây giờ được ban cho tính chất nghiệp cụ thể do ý chí trước đó - riêng các dự án có quả báo;

(ii) đầu tiên, ý chí phóng chiếu kết quả - bước đầu tiên là cần thiết, nhưng chưa đủ; tiếp theo, nghiệp không cung cấp thông tin sẽ hoàn thành đầy đủ việc xác định nhân quả.

Thật không may, trong cả hai ví dụ, vai trò nhân quả của ý chí khởi nguồn đều không được xác định rõ ràng.

13.8.2. Manh mối từ Tôn giả Saṃghabhadra

Chúng tôi đã thấy ở trên (§ 13.8.1) rằng Tôn giả Saṃghabhadra, kết luận rằng không thông tin (*avijñapti*) là một thực thể có thật, đề cập đến sự kiêng cữ, v.v., đánh đồng rõ ràng không thông tin (*avijñapti*) với kiềm chế (*saṃvara*). Hơn nữa, ở một nơi khác, khi nói rõ về không thông tin (*avijñapti*) như một sự hoàn thành nghiệp, ông ấy cũng gọi nó là sự kiêng cử.[117] Điều này dường như gợi ý rằng

---

[115] *Ny,* 427c–428a; cf.*MVŚ*, 97b–c. Các trường hợp liên quan đến hai thế giới cũng được thảo luận.

[116] *MVŚ*, 604a, 887c; *AKB*, 258.

[117] *Ny,* 427c–428a: "…bởi vì nhiều sự kiêng khem (遠離體) được tạo ra bởi một *tâm*…"; "*Vijñapti* bao gồm nhiều *paramāṇu*. *Avijñapti* cũng bao gồm nhiều thực thể kiêng (遠離事;

trong tâm trí của Tôn giả Saṃghabhadra, kiềm chế (*saṃvara*) đại diện cho khái niệm quan trọng nhất về không thông tin (*avijñapti*). Và theo nghĩa này, người ta có thể có lý khi nói về sự nhấn mạnh ngày càng tăng vào kiềm chế (*saṃvara*) trong phần trình bày của Nhất thiết hữu bộ *(Sarvāstivāda)* về không thông tin (*avijñapti*).

Tuy nhiên, Tôn giả Saṃghabhadra cũng chắc chắn thảo luận về vi mô của không thông tin (*avijñapti*). Đúng là ở đây ngài đã tuyên bố rõ ràng rằng không thông tin (*avijñapti*) không phải là nghiệp, "nhưng vì nó lấy nghiệp làm nguyên nhân nên nó cũng có tên là nghiệp".[118] Nhưng điều này hoàn toàn không nên được hiểu là có nghĩa là không thông tin (*avijñapti*) không đóng góp về mặt nghiệp quả:

> Nó có nghĩa đó là kết quả của các nguyên nhân phát sinh, ý chí và thông tin (*vijñapti*), được coi là nghiệp. Tuyên bố như vậy là khá phù hợp với *MVŚ* chính thống.[119] Nó cũng là một quan điểm phổ biến của Nhất thiết hữu bộ *(Sarvāstivāda)* rằng đó là nghiệp báo, chỉ là ý chí liên quan đến việc phóng chiếu sự tồn tại của cá nhân - tương đồng nhóm (*nikāya-sabhāga*) và sanh quyền (*jīvitendriya*) của người ấy.[120] Những nguyên nhân báo ứng duy nhất có liên quan - bao gồm cả nghiệp vô minh - chỉ đóng góp vào những nguyên nhân hoàn thiện.

Thứ hai, nó có nghĩa rằng sự kiêng cữ về cơ bản là không hành động - kiềm chế một hành động; vì lý do này, Tôn giả Saṃghabhadra thừa nhận không thông tin (*avijñapti*) cũng có thể được gọi là phi nghiệp.

Hơn nữa, trong khi coi không thông tin (*avijñapti*) đồng nghĩa với "kiêng cữ", "không làm", v.v., ông cũng lập luận trong cùng bối cảnh rằng chính đức Phật nói về giới (*śīla*) - sự kiêng cữ các ác hạnh - là nghiệp, và rằng cả các nhà ngữ pháp lẫn mọi người trên thế giới

---

**virati-dravya)*. Mặc dù [nhiều thực thể này trong mỗi trường hợp] nhất thiết phải đồng sinh, tuy nhiên chúng có những kết quả khác nhau…"

[118] *Ny,* 544a.

[119] *Cf, MVŚ*, 622c. Ngoài ra, *MVŚ*, 723c: "Phải hiểu rằng nghiệp tinh thần là nguyên nhân phóng chiếu *śīla* (= *saṃvara*). Chính nguyên nhân của *śīla* không được gọi là *śīla*, kẻo sẽ có sai lầm nhầm lẫn nguyên nhân với kết quả." Cũng lưu ý rằng trong *MVŚ* (578c, 589a), *AKB* và *Ny, cetanā* được coi là nghiệp trái ngược với *karma-patha* - xem *phần trên,* § 12.6.

[120] Xem ví dụ, *MVŚ*, 887c, trong đó nghiệp phóng chiếu được gán cho tác ý (*cetanā).*

đều xem xét các giai đoạn của sự không hoạt động như ngủ và đứng là hành động (nghiệp). Ở một nơi khác, chấp nhận giải trình[121] của *AKB* rằng kiềm chế theo giới bổn (*prātimokṣa-saṃvara*) có các từ đồng nghĩa là giới (*śīla*), phẩm hạnh (*sucarita*), nghiệp (*karma*) và kiềm chế (*saṃvara*), ông giải thích như sau:

> Nó được gọi là phẩm hạnh (*sucarita*) vì nó được người trí khen ngợi, hoặc vì thực hành điều này mà người ta đạt được quả trông đợi (*iṣṭa-phala*). Nó được gọi là nghiệp vì nó có bản chất là hành động (*kriyā-svabhāvatvāt karma*); bởi vì người đáng xấu hổ, nhờ vào không thông tin (*avijñapti*), không làm điều ác, và do đó có ý thức hành động.[122]

Giải thích của Tôn giả Saṃghabhadra dưới đây, dựa trên trường hợp được trích dẫn ở trên từ *MVŚ* liên quan đến một vụ giết người được thực hiện thông qua một sứ giả (*supra*, § 13.7), rất hữu ích để có sự hiểu biết rõ ràng của Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika*) về sự hiểu biết vai trò nghiệp chính xác của nghiệp không mang tính thông tin:

> Do [nghiệp] mang tính thông tin trước đó và tác ý khởi nguồn được dùng làm sự chuẩn bị, nên vẫn tồn tại sự lợi đắc bất thiện (*akuśala-prāpti*) tiếp tục sinh khởi [theo một chuỗi] ngay cả khi người chủ mưu sau đó tạo ra những ý nghĩ thiện xảo tiếp tục trong một thời gian dài. Khi người truyền tin hoàn thành hành động, [sự chuẩn bị này trở nên] có khả năng phóng chiếu (*ā- √kṣip*) một loại đại nguyên tố và vật chất phái sinh như vậy. Vật chất phái sinh này [- nghiệp không mang tính thông tin -] được tạo ra là nghiệp đạo chính.
>
> [Nghiệp] thông tin trước đó và ý chí sinh khởi đó, vào thời điểm chúng sinh khởi (thời điểm hiện tại của chúng), đóng vai trò là nguyên nhân nắm bắt vật chất phát sinh của thời điểm hiện tại này như kết quả của sự lưu xuất. Vào khoảnh khắc hiện tại này, khi vật chất vô tri đang sanh khởi, chúng - tồn tại như [các pháp] trong quá khứ - có thể cho quả hiện tại.

[121] *AKB*, 207.
[122] *Ny*, 549b.

> Chỉ có nghiệp cố ý đã được tạo ra trước đó mới đóng vai trò là nguyên nhân phóng chiếu (*ākṣepaka*) cho kết quả không mong muốn [tức là quả báo của tội giết người].
>
> Nghiệp đạo [- nghiệp không mang tính thông tin -] được tạo ra sau đó sẽ hỗ trợ hoàn thiện (*paripūraka*), để kết quả đã được phóng chiếu chắc chắn sẽ xuất hiện trong tương lai…
>
> Không phải chỉ riêng lực phóng chiếu thôi cũng có thể đảm bảo rằng một kết quả mong muốn trong tương lai chắc chắn sẽ xuất hiện. Ngoại trừ ý chí của người xúi giục tạo ra [nghiệp] thông tin, trong trường hợp sau đó tư tưởng thiện xảo tiếp tục [như một chuỗi] cho đến khi sứ giả hoàn thành hành động, nếu [không có thông tin] [nghiệp] không tồn tại thì sẽ không có pháp nào khác có khả năng hỗ trợ như nguyên nhân viên mãn. Quả sau đó sẽ không phát sinh. Nếu trong trường hợp chỉ ý chí chuẩn bị[123] mới có thể bảo đảm cho sự sinh khởi của quả trong tương lai mà không cần đến một nguyên nhân đầy đủ thì trong trường hợp người truyền giáo sau đó không phạm tội giết người, quả không mong muốn vẫn sẽ xuất hiện đối với người xúi giục [- điều không được chấp nhận].[124]

Như vậy, theo Tôn giả Saṃghabhadra, trong trường hợp như vậy:

(i) Sự chuẩn bị - bao gồm ý chí ban đầu và nghiệp thông tin - mang đến sự đạt được không khéo léo và tiếp tục như một chuỗi ngay cả khi các trạng thái tinh thần tiếp theo là thiện xảo - ví dụ, kẻ xúi giục sau này có thể trở nên hối hận.[125] Chính chuỗi hoạt động này tiếp tục liên kết ý chí vụng về với kẻ chủ mưu.

(ii) Tác ý ban đầu và nghiệp thông tin, tạo thành sự chuẩn bị này, khi họ trỗi dậy (tức là vào thời điểm hiện tại), đầu tiên phóng chiếu "nắm bắt" kết quả của sự phóng sinh - nghiệp không thông tin sẽ phát sinh khi việc giết người đã hoàn thành - và sau đó thực hiện hoặc "đưa" kết quả này vào thời điểm hoàn thành việc giết người.

---

[123] Xét theo bối cảnh và từ *SPrŚ*, chữ 心 phải là lỗi của chữ 思.

[124] *Ny,* 543a; *SPrŚ,* 861c–862a.

[125] *Ny,* 542c.

Chúng ta nên lưu ý ở đây quan điểm quan trọng là nghiệp không cung cấp thông tin không được hiểu đơn giản là sự tiếp nối của nghiệp thông tin nhất thời; nó được tạo ra "với [nghiệp] thông tin và các nguyên nhân do hành động tạo ra"(xem *ở trên*, § 13.8.1).

Chúng ta thấy khái niệm tương tự trong định nghĩa của Tôn giả Saṃghabhadra về vật chất không thông tin: "Không có thông tin [vật chất] … phát sinh độc lập với nghiệp thông tin vật chất hoặc âm thanh cụ thể, và một ý nghĩ có kỹ năng hoặc không có kỹ năng cụ thể, v.v." (Xem ở trên § 13.4.2). Vì lý do này mà Tôn giả Saṃghabhadra tuyên bố rằng "không thông tin (*avijñapti*) có nghiệp là nguyên nhân của nó, và không đóng vai trò là nguyên nhân của nghiệp".[126]

Cũng chính vì lý do này mà nghiệp cố ý có bản chất nghiệp cụ thể của tội giết người, chứ không phải là sự tiếp tục vô hình của nghiệp khẩu mà trong trường hợp này bao gồm lệnh giết người. Theo cách này, nghiệp giết người được coi là liên quan đến tổng thể bao gồm những đóng góp cố ý, thể chất/ lời nói và những đóng góp không mang tính thông tin.

(iii) Nghiệp không cung cấp thông tin là nghiệp đạo chính của việc sát sinh. Chức năng của nó là hỗ trợ như một nguyên nhân hoàn thiện, đảm bảo cho quả của tội giết người phát sinh trong tương lai.[127]

(iv) Chỉ có nghiệp hành ban đầu mới phóng chiếu quả báo không mong muốn này trong tương lai.[128]

Điểm (iii) ở trên phù hợp với nguyên lý nhân quả tổng quát rằng một quả, mặc dù được phóng chiếu bởi nghiệp phóng chiếu, nhưng không bao giờ có thể sinh khởi nếu không có nghiệp hoàn thiện.[129] Điều này dường như có nghĩa là một kiếp sống tương lai do nghiệp phóng chiếu chỉ có thể phát sinh một cách cụ thể - với những gì được xác định bởi những nguyên nhân hoàn chỉnh. Điều này là hợp lý vì sự tồn tại của cá nhân không chỉ bao gồm tương đồng nhóm (*nikāya-sabhāga*) và sanh quyền (*jīvitendriya*) được phóng chiếu

[126] *Ny,* 544a.
[127] *MVŚ*, 96b.
[128] *Cf. Ny,* 542c 27–28.
[129] *Cf. Ny,* 486c.

bởi nghiệp (tác ý) phóng chiếu, mà còn cả thân thể với các cơ quan - bao gồm sắc (*rūpa*), hương (*gandha*), vị (*rasa*) và xúc (*spraṣṭavya*) - và với những trải nghiệm cụ thể như là những quả báo bắt nguồn từ việc hoàn thành nghiệp. Ở một khía cạnh nào đó, điều này tương tự như trường hợp một ý nghĩ luôn nảy sinh một cách cụ thể - những đặc điểm đó được đóng góp bởi các ý nghĩ đi kèm liên quan. Quả báo của thân và khẩu, là quả báo của chúng, "sắc, tư tưởng, tư tưởng đồng sinh và các điều kiện tách rời khỏi tư tưởng". Nhưng chúng không thể phóng chiếu tương đồng nhóm (*nikāya-sabhāga*) - sự tồn tại như vậy là kết quả của nghiệp giết người.

Ở chỗ khác, Tôn giả Saṃghabhadra tuyên bố rằng thực tế có hai loại nguyên nhân của quả báo - phóng chiếu và hoàn thiện;[130] phù hợp với kinh điển khi gán ý chí - ý nghiệp - cho vai trò trước và nghiệp không mang tính thông tin cho vai trò sau.[131] Như vậy, theo một đạo sư Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*), 32 tướng của Người vĩ đại (*mahāpuruṣa*) trước tiên được phóng chiếu bởi ý chí vốn là nghiệp phóng chiếu của tương đồng nhóm (*nikāya-sabhāga*); sau đó chúng được hoàn thành bởi nhiều ý chí. "32 tướng của một nghiệp quả vĩ đại là sự viên mãn của tương đồng nhóm (*nikāya-sabhāga*), không phải là nghiệp báo phóng chiếu của tương đồng nhóm (*nikāya-sabhāga*)."

Về vấn đề này, quan điểm của trình biên dịch *MVŚ* là 32 ý chí dự án 32 điểm, mỗi ý chí được hoàn thành bởi nhiều nghiệp.[132] Một ví dụ khác, *MVŚ* cho rằng quan điểm sai lầm (*mithyādṛṣṭi*) cắt đứt gốc rễ của thiện xảo có thể cả hai đều phóng chiếu cũng như hoàn thành một tương đồng nhóm (*nikāya-sabhāga*), vì lý do là có nghiệp cố ý dính liền với tà kiến, và cả hai đều có cùng một kết quả.[133]

Trong những trường hợp khác, khi chính người thực hiện thực hiện hành động với nghiệp thông tin thì nghiệp thông tin đã được xác định như vậy, cộng với nghiệp không thông tin được tạo ra, tạo thành nghiệp được gọi một cách thích hợp. Do đó, "nếu, với ý nghĩ

[130] *Ny*, 427b.

[131] *Ny*, 427c.

[132] *MVŚ*, 887c.

[133] *MVŚ*, 185a. Thảo luận về việc phóng chiếu và hoàn thành nghiệp đối với *nikāya-sabhāga,* cũng *cf. MVŚ*, 216c, 277a, 594a, 774a, 782c.

giết hại, người ta thực sự đang tước đoạt mạng sống của người khác thì tất cả các nghiệp thông tin thân thể vụng về và đồng thời không cung cấp thông tin xảy ra vào chính thời điểm đó, tạo thành [con đường nghiệp] chính của việc giết hại".[134] Ở đây cũng vậy, vai trò nghiệp của nghiệp không cung cấp thông tin được thừa nhận rõ ràng.

13.8.3. Nghiệp không thông tin như một phương tiện bảo tồn nghiệp lực

Vẫn còn một câu hỏi quan trọng: Sau khi kết quả đã được xác định đầy đủ, việc sử dụng nghiệp không mang tính thông tin được cho là vẫn tiếp tục cho đến khi một người chết, trừ khi nó được từ bỏ trước đó vì một số nguyên nhân là gì? Trong trường hợp của một lời nguyện xuất gia, nghiệp lực được tạo ra tiếp tục thể hiện tác dụng của nó trong việc giúp đỡ tiếp nhận giới tự kiềm chế bản thân. Nhưng sự nhấn mạnh này đã được phát triển trong các thành viên Tăng đoàn không được phép làm lu mờ bản chất nghiệp của những hành động không cung cấp thông tin có bản chất đạo đức liên quan.

Trong trường hợp của một hành động tạo nghiệp như sát hại, hiệu quả liên tục của nó được thấy rõ ràng hơn ở chỗ "tích lũy" (*upa* - √*ci*) nghiệp: nghĩa là nó tiếp tục tương tác với tâm trí theo nhiều cách khác nhau, kết quả là người ta có thể lặp lại những hành động tương tự, hoặc vui mừng về nó, hoặc cảm thấy hối hận về nó (cf. § 13.5.1), v.v.. Tất cả những diễn biến tiếp theo này sẽ có hậu quả tương ứng quả báo thực sự của nghiệp: chúng có thể chuyển hóa một nghiệp vô định thành nghiệp quả xác định - ví dụ, khi có niềm vui, v.v.; hoặc chúng có thể gây tổn hại đến chất lượng vượt trội của quả - ví dụ, khi "quả lớn" của nghiệp báo tử bị tổn hại bởi những tư tưởng vụng về tiếp theo (xem § 13.8.1); hoặc tăng cường sự đau khổ trong sự trừng phạt - ví dụ: khi một hành vi vi phạm trần thế được thực hiện sau lần đầu tiên; hoặc thậm chí có hiệu quả xóa bỏ tội lỗi theo xu hướng mà không gây hại gì do hậu quả của một hành vi vi phạm nghiêm trọng - ví dụ: thông qua sự ăn năn (xem *phần dưới,* § 14.4).

Sự tương tác như vậy giả định trước một tác nhân nghiệp hiện diện và tích cực liên tục - không thông tin (*avijñapti*) - qua đó trạng

[134] *Cf. MVŚ*, 583b, v.v..

thái tồn tại của hiệu ứng nghiệp có thể được sửa đổi liên tục. Ở trên (§ 13.7), chúng ta đã thấy một trong những lý lẽ cho rằng vật chất không mang tính thông tin là sức mạnh thực sự - công đức (*puṇya*) - rằng nó nói trong kinh tăng trưởng không ngừng ở người đã làm một việc thiện. Trong trường hợp bố thí vật chất, công đức này tăng lên theo lý do về sự bình đẳng của người nhận và lợi ích mà họ nhận được từ quà tặng (*guṇaviśeṣād anugraha-viśeṣāc ca*). Tôn giả Saṃghabhadra giải thích rằng điều này gia tăng theo nghĩa công đức được chuyển từ cấp thấp lên cấp cao hơn, hoặc trở nên nhiều hơn trong sự tiếp nối nối tiếp.[135]

13.8.4. Kết luận

Từ cuộc thảo luận ở trên, chúng ta có thể kết luận rằng nghiệp không cung cấp thông tin, cũng như nghiệp cung cấp thông tin, đều là quả báo. Trên thực tế, đây là điều chúng ta mong đợi một cách hợp lý, vì chính khái niệm nghiệp báo đã hàm ý quả báo. Trong điều kiện rõ ràng nguyên sơ, *MVŚ* nói rằng "nghiệp thân xác và lời nói đề cập đến hai nghiệp [bao gồm] [nghiệp] thông tin khéo léo và không khéo léo và các nghiệp không thông tin bắt nguồn từ nghiệp thông tin không cùng tồn tại với tâm (*cittānuparivartin*) - những điều này chắc chắn có thể tạo quả báo".[136] Hơn nữa, liên quan đến nghiệp đạo (*karma-patha*):

> Ngoại trừ hành vi sai trái về nhục dục (*kāma-mithyā-cāra*), tất cả các nghiệp chính (*maula*) khác của nghiệp đạo (*karma-patha*) - nhất thiết phải không mang tính thông tin, nhưng không nhất thiết có thông tin [nghiệp]. Nếu một hành động do chính mình thực hiện được hoàn thành ngay lập tức thì đó là nghiệp báo. Nếu nó được thực hiện thông qua người khác, hoặc nếu tại thời điểm hoàn thành, [nghiệp] thông tin đã chấm dứt thì chỉ có [nghiệp] không thông tin.

---

[135] *AKB*, 197; *Ny,* 542b. Tuy nhiên, lưu ý rằng trong trường hợp một người bị hạn chế ở cấp độ thấp với ý nghĩ tạo ra cấp độ thấp, không thể có sự gia tăng ý nghĩa của việc chuyển sự kiềm chế sang một cấp độ cao hơn bất chấp những nỗ lực về mặt đạo đức sau đó. Nguyên tắc tương tự áp dụng cho các cấp độ khác của cả hai biện pháp kiềm chế và không kiềm chế - *MVŚ*, 607b–c.

[136] *MVŚ*, 96b. *Cf.* cũng *MVŚ*, 157c nói rằng nghiệp không có thông tin phải được biết bằng cách đi từ quả vào nhân; từ thô thiển đến tinh tế…

> Đối với trường hợp tà dâm thì cũng nhất thiết phải có [nghiệp] thông tin. Ở giai đoạn chuẩn bị, nhất thiết phải có [nghiệp] thông tin, không nhất thiết là [nghiệp] không thông tin… Ở giai đoạn của hành động tiếp theo, nhất thiết phải có [nghiệp] không thông tin; không nhất thiết phải mang tính thông tin [nghiệp] - [điều sau] tồn tại nếu [hành động liên tiếp] được thực hiện, chứ không phải cách khác.[137]

Do đó, tất cả những điều này chỉ ra rõ ràng vai trò của nghiệp không mang tính thông tin là góp phần tạo ra quả báo. Ngay cả sau khi chuỗi nghiệp không mang tính thông tin đã kết thúc - chẳng hạn, khi người đó chết - như trong trường hợp ý định tức thời và nghiệp thông tin thì nghiệp không mang tính thông tin cũng tiếp tục được kết nối với chuỗi nghiệp cá nhân (*santati*) bởi đức hạnh của chuỗi tiếp thu liên tục vốn chỉ kết thúc khi kết quả được hiện thực hóa. Tuy nhiên, từ sự giải thích của Tôn giả Saṃghabhadra ở trên, có vẻ như chính ý chí phát sinh vẫn đóng vai trò nghiệp chính; vai trò của nghiệp không cung cấp thông tin là tương đối hạn chế.

Đúng là trong cuộc thảo luận cụ thể về sự kiềm chế - chiếm phần lớn hơn trong phần trình bày về nghiệp của Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) - nghiệp không mang tính thông tin không bao giờ được tuyên bố rõ ràng là quả báo về mặt nghiệp báo. Tuy nhiên, trong những bối cảnh khác, chúng ta tìm thấy trong *MVŚ* các thuật ngữ gồm nghiệp kiềm chế (*saṃvara-karma*), nghiệp không kiềm chế (*asaṃvara-karma*)[138] và tuyên bố rõ ràng rằng những hạn chế về thân thể và giọng nói là nghiệp.[139] Đối với bảy con đường nghiệp vô tâm, sự kiềm chế và không kiềm chế được coi là đồng nghĩa rõ ràng với nghiệp và con đường của nghiệp. Như vậy,

> bảy con đường thiện xảo chính của nghiệp - dù là [nghiệp] thông tin hay [nghiệp] không thông tin phát sinh trong cùng thời điểm này - mỗi con đường đều có bảy ý nghĩa: 1. đạo đức (*śīla*), 2. hạnh kiểm tốt (*sucarita*), 3. kiềm chế (*saṃvara*), 4. Giới bổn (*pratimokṣa*), 5. kiềm chế theo Giới bổn (*pratimokṣa-saṃvara*, 6. nghiệp, 7. con đường của nghiệp.

[137] *MVŚ*, 635a.
[138] *Cf. MVŚ*, 649c, 650b, 651a, v.v..
[139] *MVŚ*, 984c.

> Từ [thời điểm] này trở đi, các nghiệp không mang tính thông tin chỉ có năm ý nghĩa - không bao gồm giới bổn (*pratimokṣa*) và con đường của nghiệp...

Tương tự như vậy đối với bảy nghiệp chướng chính yếu của vô tâm.[140] Trong phạm vi của dục lạc, tất cả mười con đường thiện xảo và không thiện xảo của nghiệp đều có thể đạt được. Những kẻ không khéo léo, không kiềm chế hoặc không kiềm chế cũng không không kiềm chế.[141]

Hơn nữa, danh mục vấn đề không mang tính thông tin không phải là hạn chế cũng không phải không hạn chế - tầm rộng lớn - bao gồm các hành động có bản chất là nghiệp báo rõ ràng và được tuyên bố hoặc hiểu rõ ràng hơn như vậy. Trong những trường hợp như vậy, các thuật ngữ "vi phạm không mang tính thông tin" và "nghiệp không mang tính thông tin" (*avijñapti-karma*) là một chỗ phổ biến. Sau đây là một minh họa tốt:

> Câu hỏi: Nếu với một sự chuẩn bị, một người đồng thời giết cả mẹ mình và một người phụ nữ khác, đối với người mẹ, anh ta mắc phải tội giết hại không mang tính thông tin (*prāṇātipāta-avadya*) và của một tội giết mẹ (*ānantarya*), đối với người phụ nữ kia, anh ta chỉ mắc phải tội giết hại không mang tính thông tin …[142]

13.8.4.1. Tóm tắt

Một cuộc khảo cứu về lý luận hợp pháp trong *MVŚ* cho học thuyết không thông tin (*avijñapti*) - được phản ánh tương tự trong *AKB* và *Ny* - gợi ý rằng nó có lẽ được hình thành đầu tiên từ hai sự xem xét:

> (i) Có những tình huống – chẳng hạn như tội giết người do người phạm tội – trong đó một sức mạnh vô hình phải được thừa nhận, có khả năng bảo tồn bản chất nghiệp của

---

[140] *MVŚ*, 585c, 584a; cf.*AKB*, 207.

[141] *MVŚ*, 586b, 584b.

[142] *MVŚ*, 617c - nhiều trường hợp khác bị ràng buộc. Trong trường hợp này, anh ta cũng có được nghiệp báo thông tin về việc giết chóc - nhưng đây là liên quan đến giết cha, vì nó nặng hơn hơn là việc giết một phụ nữ khác (*MVŚ*, 619c; *AKB*, 263). Xem thêm sự ám chỉ về nghiệp vô biểu (*avijñapti-karma)* của vua A-xà-thế (*Ajātaśatru)* ở trên.

ý chí phát sinh và đóng vai trò như một nguyên nhân hoàn chỉnh để đảm bảo cho quả báo xuất hiện trong tương lai.

(ii) Sức mạnh vô hình của không thông tin (*avijñapti*) - được gọi là "kiềm chế" hay "kiêng" - bảo vệ bản chất của lời khấn thọ giới, đóng vai trò như một nguyên nhân chính đáng cho sự phân biệt giữa các Tỳ-khưu (*bhikṣu*) và Tỳ-khưu-ni (*bhikṣuṇī*), v.v..

Từ đó, các phạm trù tương phản được gọi là không kiềm chế và không kiềm chế cũng như không không kiềm chế, cũng như các phạm trù thiền định và thuần túy kiềm chế đã được xây dựng. Có vẻ như các học giả *A-tỳ-đạt-ma (Abhidharma)* trong tu viện dần dần chuyển trọng tâm thảo luận của họ về không thông tin (*avijñapti*) như sự kiềm chế và các phạm trù liên quan của nó.

Nhưng sự thay đổi trọng tâm này chưa bao giờ che khuất bản chất của không thông tin (*avijñapti*) như một lực nghiệp báo - một bằng chứng từ *AKB* và *Ny*. Cả hai đều hoạt động, bao gồm một vài thế kỷ sau *MVŚ*, vẫn cung cấp cho chúng ta một bức tranh rõ ràng về vai trò nghiệp báo của nó, như sau:

(a) Nó là một nguyên nhân báo ứng có khả năng báo ứng nghiệp báo, mặc dù chức năng của nó được giới hạn trong phạm vi hoàn thiện - ngược lại với một phóng chiếu - nguyên nhân. Chức năng cụ thể này được đưa ra một cách rõ ràng bởi Tôn giả Saṃghabhadra.

(b) Nó bảo tồn nghiệp quả của tác ý khởi nguồn và nghiệp thông tin (*vijñapti-karma*) như một sự liên tục nối tiếp mà tâm trí có thể tương tác theo những cách làm thay đổi trạng thái nghiệp hiện tại của nó.

(c) Tuy nhiên, sự bảo tồn này là một sự bảo tồn có giới hạn, kéo dài nhiều nhất là cho đến hết một kiếp sống.

(d) Ngay cả sau khi không thông tin (*avijñapti*) đã bị từ bỏ, nghiệp quả mà nó đại diện - cũng như những nghiệp báo của ý chí và thông tin đã trở thành quá khứ - tiếp tục được liên kết với chuỗi cá nhân thông qua chuỗi lợi đắc (*prāpti*) cho đến khi quả báo được hiện thực hóa.

(e) Ngay cả khi không thông tin (*avijñapti*) được khái niệm hóa như một sức mạnh kiềm chế, v.v. thì chức năng nghiệp của nó vẫn được hiểu - được chứng minh bằng các thuật ngữ như nghiệp kiềm chế (*saṃvara-karma*), hay nghiệp luật nghi (律儀業), v.v..

***

Chương 14

NGHIỆP VÀ BẢN CHẤT CỦA QUẢ BÁO

14.1. QUẢ BÁO NHƯ MỘT THUYẾT TRUNG ĐẠO

Bản chất trung đạo của học thuyết Nhất thiết về nghiệp báo đặc biệt dễ thấy trong các cuộc thảo luận của họ về quả báo. Cách thức mà một nghiệp nhất định được báo ứng - cách thức mà người thực hiện trải nghiệm - có nghĩa là hoàn toàn cố định. Trước hết, nó phụ thuộc vào trạng thái tâm linh của người trải nghiệm. Kinh *Loṇa-phala*[1] đưa ra ví dụ về sự khác biệt trong tác dụng của một lượng nhỏ muối được cho vào cốc nước và đổ xuống sông.[2] Nó tuyên bố rõ ràng rằng nếu quả của nghiệp đã cho nhất thiết phải được trải nghiệm một cách bất biến thì đời sống tâm linh sẽ trở nên vô ích và sẽ không có khả năng nào để tiêu diệt hoàn toàn khổ đau. Tương tự như vậy, *AKB* trích dẫn khổ thơ sau:[3]

> Kẻ ngu dốt, phạm tội dù nhỏ cũng đi xuống; Người trí tuy phạm tội lớn nhưng bỏ lại đằng sau những điều xấu [nơi ở].
>
> Một miếng sắt nén lại tuy nhỏ nhưng chìm trong nước;
>
> Tương tự với chiếc bát được, lại nổi một cách tuyệt vời.[4]

Đây có thể là một quan niệm có thể chấp nhận được đối với

---

[1] *A*, i, 250; ấn bản của Nhất thiết hữu bộ được trích trong *MVŚ*, 99b ff., qua bài *Diêm dụ kinh* (鹽喻經) - xem bên dưới.

[2] *Cf. AKB* (F), 1062, n. 219.

[3] *AKB*, 357.

[4] *AKB*, 357: *kṛtvā'budho 'lpam api pāpam adhaḥ Prayāti | kṛtvā budho mahad api prājahāty anartham | majjaty ayo 'lpam api vāriṇi saṃhataṃ hi | pātrīkṛtaṃ mahad api plavate tad eva |*. (Các phần được gạch chân là các sửa đổi).

học thuyết của các nhà Nhất thiết hữu bộ chính thống vì Tôn giả Saṃghabhadra cũng lặp lại khổ thơ mà không có bất kỳ sự phản đối nào.[5]

14.2. SÁU NGUYÊN NHÂN ẢNH HƯỞNG ĐẾN TÍNH NGHIÊM TRỌNG CỦA NGHIỆP

Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) dạy rằng cùng một nghiệp - ví dụ, giết chóc - trọng lực ở các mức độ phù hợp, tác dụng báo ứng có thể khác nhau tùy thuộc vào các yếu tố khác nhau. Một nghiệp có thể được chia thành các cấp độ - thấp - thấp (tức là nhẹ nhất), thấp - trung bình, v.v., cho đến cao - cao (tức là nghiêm trọng nhất).

Theo *Thi thiết luận (Prajñapti-śāstra):*

> Đối với tội sát sinh, loại cao cấp dẫn đến tái sinh vào địa ngục A-tỳ (*Avīci*) [tức là, thấp nhất, với số lượng đau khổ lớn nhất không ngừng]; loại cao cấp trung cấp, đến [tái sinh] *Pratāpana Mahānaraka, …*; cấp thấp nhất, đến [tái sinh trong] các cảnh giới súc sinh và ngạ quỷ (*preta*).[6]

Các yếu tố nhân - quả ảnh hưởng đến kết quả phân phối được cho là sáu:

(i) Những hành động tiếp theo (*pṛṣṭha*) theo sau hành động chính - ví dụ như hành động sau có thể trở nên trầm trọng khi những hành động tiếp theo góp phần theo cách để thiết lập nó là nhất thiết phải bị quả báo.

(ii) Bản chất của "thửa ruộng" (*kṣetra-viśeṣa*) - nghĩa là, tình trạng đạo đức hoặc tinh thần của người phải gánh chịu nghiệp báo. Như vậy, trong số năm nghiệp cực nặng (*ānantarya karma*),[7] sự chia rẽ Tăng đoàn là nghiêm trọng nhất bởi vì nó liên hệ lĩnh vực đức hạnh tuyệt vời nhất; chia rẽ Tăng đoàn là hủy hoại xá-lợi Phật (*dharma-śarīra*). Tiếp theo là làm đổ máu Phật, sau đó là giết thánh A-la-hán, giết mẹ và cuối cùng là giết cha có lòng tốt nuôi dưỡng con. *AKB* đưa ra ví dụ về một Tỳ-khưu (*bhikṣu*) sinh ra trong

[5] *Ny*, 694b.

[6] Được trích dẫn trong *MVŚ*, 182b.

[7] *Cf. MVŚ*, 619a, v.v..

một kiếp nọ làm thân nữ do đã xúc phạm Tăng đoàn là phụ nữ, mặc dù ý định liên quan là yếu ớt.

(iii) Nền tảng (*adhiṣṭhāna*) - đó là chính hành động (*karma-patha*). Với cùng một yếu tố bối cảnh, hành động tự nó có thể xác định lực hấp dẫn tương đối của nghiệp. Vì thế việc giết cha mẹ còn nghiêm trọng hơn nhiều so với nghiệp trộm cắp.

(iv) Hành động chuẩn bị (*prayoga*) dẫn đến hành động chính.

(v) Tác ý (*cetanā*) - sức mạnh tinh thần nhờ *đó* nghiệp đạo được hoàn thành.

(vi) Sức mạnh của ý định (*āśaya-viśeṣa*) liên quan. Về điều này, ví dụ được đưa ra về một thái giám đã lấy lại được nam tính nhờ có ý định mạnh mẽ (*tīvreṇ 'āśayena*) phát sinh từ ý nghĩ "Tôi phải chịu loại đau khổ như vậy khi mất đi nam tính" – giải cứu những con bò đực khỏi bị thiến.[8]

Ngoài sáu yếu tố này, người ta có thể thêm một yếu tố khác: yếu tố kinh nghiệm của người nhận hành động. Điều này rõ ràng theo cách Nhất thiết hữu bộ giải thích "chẳng phải kiềm chế chẳng phải không kiềm chế (*naiva-saṃvara-nāsaṃvara*) của phi truyền thông (*avijñapti*). Vì vậy, khi một người cúng dường một món quà vật chất, chẳng hạn như thực phẩm, tu viện (*ārāma*), v.v., cho Tăng đoàn (*bhikṣu-saṅgha*), hoặc cúng dường thuốc chữa bệnh, v.v. thì công đức sẽ tăng lên tùy theo cả sự xuất sắc về đức hạnh của người nhận cũng như lợi ích mà họ thu được từ việc cúng dường.[9] Tương tự như vậy, một yếu tố khiến việc giết người trở thành một hành vi vi phạm nghiêm trọng chính là sự đau khổ mà nạn nhân phải trải qua.

Một câu hỏi thú vị được đặt ra trong *MVŚ*: Tội nào nghiêm trọng hơn - tiêu diệt trứng hoặc giết một con người đã cắt đứt gốc rễ thiện? Theo quan điểm của các soạn giả *MVŚ* là từ quan điểm trừng phạt, cái sau là nghiêm trọng hơn vì kẻ giết người do đó đã phạm phải một hành vi vi phạm cực độ - nạn nhân là một con người. Từ quan điểm của con đường tạo nghiệp, nghiệp trước là nghiêm trọng

[8] *MVŚ*, 620a–c; *AKB*, 232, 271; *Vy*, 394.

[9] Xem *ở trên*, § 13.8.3; *AKB*, 197; *Ny*, 542b.

hơn vì họ được phú bẩm các pháp thiện xảo. Điều này có nghĩa là nói về mặt nghiệp báo, điều quan trọng nhất là tình trạng tâm linh của một chúng sinh: Việc làm gián đoạn sự tiến bộ tâm linh của bất kỳ chúng sinh nào thực sự là một vi phạm rất nghiêm trọng - dù nó nhỏ nhặt như một con kiến![10]

14.3. NGHIỆP XÁC ĐỊNH VÀ NGHIỆP KHÔNG XÁC ĐỊNH

Kinh cũng dạy rằng có những nghiệp đáng lẽ phải bị quả báo trong đời hiện tại nhưng lại bị chuyển hóa để bị quả báo trong địa ngục, và những nghiệp khác tuy đáng lẽ phải bị quả báo trong địa ngục nhưng lại bị chuyển hóa để bị quả báo trong đời sống hiện tại.[11] Trong mối liên hệ này, nghiệp xác định (*niyata*) và nghiệp bất định *(aniyata)* (xem *supra*) đặc biệt đáng chú ý.[12] Cái sau có thể bị quả báo hoặc không. Tôn giả Saṃghabhadra giải thích về nghiệp trổ quả không xác định (*aniyata-vedanīya-karma*) như sau, làm rõ trong quá trình đó ý nghĩa của một nghiệp đã được thực hiện (*kṛta*) nhưng không được tích lũy (*upacita*):

> Theo nghĩa nào thì họ không nhất thiết phải bị trừng phạt?
>
> Đức Thế Tôn thấy rằng có một loại nghiệp - do hành vi đạo đức (*śīla*), hay quyết tâm, hoặc đời sống tâm linh (*brahma-carya*), hay định (*samādhi*), hoặc tuệ lực *(jñāna-bala)* tức sức mạnh của kiến thức – trở nên không có kết quả hoặc trở nên nhẹ nhàng hơn hoặc đã chuyển sang một trạng thái khác. Những điều này được cho là những nghiệp không xác định. Để chuyển hóa được những nghiệp này, người ta nên thực hành đời sống tâm linh. Chúng sinh hầu hết đều có những nghiệp này. Tuy nhiên, khi kinh nói rằng có một nghiệp, mặc dù đáng lẽ phải bị quả báo trong đời hiện tại, nhưng lại bị chuyển hóa để bị quả báo trong địa ngục, trong bối cảnh này, kinh không ám chỉ đến nghiệp phải trải qua trong đời này. Ý nghĩa của điều đó là gì? Là nghiệp không nhất thiết phải trải qua. Nếu một người có thể trau dồi mạnh mẽ các giới luật liên quan đến thân, tâm (*citta*) và trí tuệ (*prajñā*) thì những nghiệp này phải

[10] *MVŚ*, 184c.

[11] *Ny*, 569c; đoạn trích dẫn bên dưới.

[12] *MVŚ*, 593b.

được trải nghiệm trong thế giới con người. [Tuy nhiên,] do không tu tập các giới luật liên quan đến thân, tư duy và sự hiểu biết, người ta rơi vào địa ngục (*naraka*) do những nghiệp này.

Kinh cũng nói rằng có những nghiệp nhất định đáng lẽ phải bị quả báo trong địa ngục nhưng lại bị chuyển hóa để bị quả báo trong đời hiện tại. Điều này cũng không đề cập đến những nghiệp có tính xác định về thời gian [quả báo][13] mà là những nghiệp không xác định. Ý nghĩa được hiểu như trên.

Ngoài ra, ý nghĩa của câu kinh trước đây được giải thích như sau: Có những nghiệp tuy đã làm nhưng không được tích lũy. Nếu chúng được phép đi theo đường lối riêng của chúng, chúng sẽ bị quả báo trong đời hiện tại. Tuy nhiên, nếu sau đó một người tiếp tục phạm phải những nghiệp đáng báo trong địa ngục, nuôi dưỡng nghiệp và khiến nó được tích lũy, người đó sẽ tiếp tục trải nghiệm nó trong địa ngục. Do đó, kinh nói rằng có những nghiệp mà người ta phải trải qua ngay bây giờ giữa loài người, [nhưng] mà - là kết quả của việc sau đó phạm thêm nghiệp chướng - bị quả báo trong địa ngục - do bị tích lũy, chuyển hóa để bị quả báo trong địa ngục. Như vậy chúng ta biết rằng kinh đề cập đến nghiệp vô định.[14]

Kinh được Tôn giả Saṃghabhadra ám chỉ ở đây dường như là Kinh *Ví dụ muối* tương ứng với Kinh Pāli *Loṇa-phala-sutta* (xem *ở trên*, § 14.1). *MVŚ* trích dẫn kinh này và giải thích nó như sau: Một người-nói-tiêu hủy mạng sống, tạo ra nghiệp báo có thể đưa đến quả báo sinh vào địa ngục. Nếu người này không tinh tấn thực hành con đường tâm linh và đạt đến quả thánh A-la-hán thì quả thật người đó sẽ sinh vào địa ngục. Tuy nhiên, nếu người ấy có thể làm việc đó, người ấy sẽ có thể trải nghiệm khổ đau địa ngục do nghiệp quả trong cơ thể con người hiện tại của người ấy. trí tuệ (*prajñā*) - ngay cả các bậc thánh hữu học (*śaikṣa*) cũng không có khả năng làm được điều đó chứ đừng nói đến phàm nhân (*pṛthagjana*).[15]

[13] Quan điểm của các Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*) rằng có những nghiệp được xác định về thời gian của quả báo, nhưng không xác định được về quả báo.

[14] *Ny*, 569c.

[15] *MVŚ*, 100a.

Nghiệp quả báo tất yếu khác với năm tội cực nặng và năm tội nặng - làm ô uế mẹ mình, làm ô uế thánh nữ A-la-hán, giết hại Bồ-tát, giết thánh hữu học, trộm cắp của Tăng đoàn[16] - được vượt qua trong ba hoàn cảnh sau đây:

(i) Khi hành giả vượt qua giai đoạn đỉnh cao đến giai đoạn tiếp thu (*kṣānti*) của nỗ lực chuẩn bị (*nirvedha-bhāgīya*), vị ấy vượt qua trạng thái quả báo của nghiệp báo trong các cảnh giới xấu ác.

(ii) Khi đạt được quả vị Bất lai, người ấy trở nên tách rời khỏi phạm vi dục lạc; nghiệp - những nghiệp có thể bị trừng phạt trong phạm vi nhục dục - khác với những nghiệp được báo ứng trong đời sống hiện tại - do đó được siêu việt.

(iii) Khi đạt đến quả thánh A-la-hán, chắc chắn họ sẽ không còn tái sinh vào bất kỳ cõi nào trong ba cõi; nghiệp - những nghiệp có thể bị quả báo trong Dục giới (*rūpa-dhātu*) và Vô sắc giới (*ārūpya-dhātu*) - những thứ khác ngoài những nghiệp được báo ứng trong đời sống hiện tại - đều được siêu việt.

MVŚ và *AKB* thể hiện những tình huống như vậy khi các nghiệp tương ứng nói trên, trong mỗi trường hợp, đứng gần vị hành giả như thể nó vốn có, cản trở người đó đến mức tối đa (*vighnāyopatiṣṭhate*). *AKB* so sánh sự cản trở đó với việc các chủ nợ tuyệt vọng gây ra cho con nợ khi người ấy sắp rời khỏi đất nước. *MVŚ* giải thích như sau:

> Nếu bạn có thể đi vào trạng thái tiếp thu, bạn chắc chắn sẽ không trải qua bất kỳ sự tái sinh nào trong ba cõi ác - trong cơ thể của ai thì chúng ta sẽ phải chịu những quả báo?[17]

14.4. MỘT NGHIỆP ĐÃ ĐƯỢC THỰC HIỆN VÀ MỘT NGHIỆP ĐÃ ĐƯỢC TÍCH LŨY

Sự khác biệt được Tôn giả Saṃghabhadra thảo luận ở trên (§ 14.3), giữa hành động đã được thực hiện (*kṛta*; *byas pa*; 造作, tác tạo) và hành động đã được tích lũy (*upacita*; *bsags pa*; 增長, tăng trưởng), cũng đại diện cho một khía cạnh quan trọng của học thuyết

[16] *AKB*, 264.

[17] *MVŚ*, 276b–c. *Cf. AKB*, 265 - Bản dịch của La Vallée Poussin ở đây không phù hợp với tiếng Phạn.

nghiệp của Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*). Hai thuật ngữ này xuất hiện cạnh nhau trong một tác phẩm *A-tỳ-đạt-ma (Abhidharma)* trước *MVŚ*, ví dụ, *SgPŚ*,[18] *PrŚ*[19] và *JPŚ*,[20] nhưng không được phân biệt với nhau hoặc được xác định. Trong *MVŚ*, sự phân biệt tỉ mỉ được tạo ra giữa nghiệp - chỉ được thực hiện nhưng không được tích lũy, và những từ vừa được thực hiện vừa được tích lũy.[21]

Chúng tôi sẽ làm theo những lời giải thích được đưa ra trong *AKB*[22] ngắn gọn hơn những lời giải thích trong *MVŚ*, bổ sung các giải thích và ví dụ được cung cấp bởi *MVŚ* ở nơi thích hợp. Theo *AKB*, hành động, mặc dù đã hoàn thành, không được tính theo kết quả nghiệp quả hữu hiệu của nó hoặc "đã được tích lũy" theo năm điều kiện sau đây:

(i) Nếu nó không được thực hiện một cách có chủ ý (tức là không phải là nghiệp tích lũy (*saṃcetanīya-karma*) hoặc nếu nó được thực hiện một cách ngẫu nhiên mà không liên quan đến ý chí trước tiên (tức là không phải *cetayitvā*).[23]

(ii) Nếu số hành động cùng chịu trách nhiệm cho một sự tái sinh cụ thể không được hoàn thành. Do đó, nếu một nghiệp chịu trách nhiệm cho sự tái sinh của một người cụ thể thì ở giai đoạn chuẩn bị, nghiệp đã được thực hiện, và ở giai đoạn hoàn thiện, nó vừa được thực hiện vừa được tích lũy. Nếu ba nghiệp là cần thiết để một người có thể tái sinh thì khi người ấy thực hiện hai nghiệp đầu tiên, nghiệp của người ấy chỉ được thực hiện chứ không được tích lũy; khi người ấy thực hiện thêm điều thứ ba thì nghiệp lực của người ấy vừa được hoàn thành vừa được tích lũy.[24]

---

[18] Ví dụ: *T.*28, 386b–c.

[19] *T.*26, 718a.

[20] *T.*26, 921b, v.v..

[21] *MVŚ*, 125c. Nó tuyên bố rằng theo một bậc thầy, hai thuật ngữ này không biểu thị bất kỳ sự khác biệt nào.

[22] *AKB*, 269, khổ thơ 120, tóm tắt năm điều kiện mà theo đó nghiệp được cho là đã được tích lũy: Vì [i] nó là cố ý, vì [ii] nó đã hoàn thành, vì [iii] không hối hận và phản đối, của [iv] đồng hành, và của [v] quả báo, một nghiệp được cho là đã tích lũy *saṃcetana-samāptibhyāṃ niṣkaukṛtya-vipakṣataḥ | parivārād vipākāc ca kamopacitam ucyate* ||120||

[23] *Cf. MVŚ*, 125c.

[24] *Cf. MVŚ, loc. cit.*

Một hành động chỉ được hoàn thành bởi hành động tiếp theo (*pṛṣṭha*) bao gồm những khoảnh khắc của không thông tin (*avijñapti*) được phóng chiếu bởi hành động chính, ví dụ như giết, và những hành động tiếp theo khác. Người ta thực sự bị "chạm" (*spṛśyate*) bởi sự vi phạm việc giết hại do cả hành động chuẩn bị (*prayoga*) và sự thành tựu hoặc hoàn thành kết quả của nó, tức là hành động chính là giết hại.[25] Điều này áp dụng ngay cả trong trường hợp năm tội phạm phàm trần. *MVŚ* đưa ra những ví dụ sau:

(a) Có sự chuẩn bị, nhưng chưa hoàn thành - một người nào đó có ý định giết mẹ đã giết nhầm một người phụ nữ khác vì nghĩ rằng cô ấy là mẹ anh ta. Sau đó, trong khi làm sạch con dao của mình bằng cách chọc nó vào đống ngũ cốc mà người mẹ đang giấu, kết quả là người mẹ đã bị dao đâm trúng và tử vong. Trong trường hợp này, khi người con chuẩn bị thì kết quả chưa thành; khi đã thực sự đạt được kết quả thì không còn sự chuẩn bị nào nữa.

(b) Có thành quả, nhưng không có sự chuẩn bị - một người nào đó đã ôm cha mẹ mình khi đi qua con đường nguy hiểm. Sợ bọn cướp tới, người ấy dùng vũ lực đẩy cha mẹ về phía trước. Hậu quả là cha mẹ ngã xuống và tử vong.

Trong cả hai ví dụ, người đó không phạm phải sự vi phạm chết người.[26] Thực ra, người chuẩn bị cho việc giết, không thực sự tạo ra việc giết, có quả của hành động chuẩn bị, nhưng không hoàn thành quả này.[27]

Có một trường hợp khác mà việc giết người không thực sự dẫn đến hành vi phạm tội sát sinh - ví dụ, khi một người gây ra cái chết cho người khác, người đó chết thậm chí trước khi nạn nhân chết. Vì kẻ sát nhân chết trước khi hoàn thành quả (tức là hành động chính của việc giết), nên không có tương đồng nhóm (*nikāya-sabhāga*) tiếp theo nào được ban cho

[25] *AKB*, 239: *dvābhyāṃ hi kāraṇābhyāṃ prāṇātipātāvadyena spṛśyate Prayogataḥ mṛte sati phala-paripūritaś ca* |

[26] *MVŚ*, 619a–b.

[27] *Vy*, 401: *Prayogasya maulaḥ karma-pathaḥ phala-paripūriḥ* | *yo hi Prayujyate maulaṃ karma-pathaṃ na janayati tasya Prayoga-phalam asti* | *na tu phalaparipūriḥ* |

(*samanvāgata*) sự vi phạm đó.[28] Nhưng ngay cả sự vi phạm sự chuẩn bị cũng có thể là một sự vi phạm nghiêm trọng - chẳng hạn như Devadatta đã cố gắng giết đức Phật, điều đó được coi là một sự vi phạm trọng tội.[29] Tôn giả Saṃghabhadra giải thích rằng những gì được thực hiện ám chỉ cả hai - những hành động chuẩn bị và chính yếu; những gì được tích lũy ám chỉ những hành động liên tiếp.[30]

(iii) Nếu không có sự đi kèm (*parivāra*) - ví dụ, đã phạm phải một hành động không khéo léo, người ta sẽ không hoan hỷ về việc đó.[31]

(iv) Nếu theo sau là sự ăn năn (*vipratisāra*) hoặc sám hối thông qua sám hối, v.v. thì đó là phản tác dụng của nó (*pratideśan'ādipratipakṣaḥ*).[32]

(v) Nếu không nhất thiết phải bị quả báo (*vipāka-dāne niyataṃ*).[33]

Tóm lại, khi một nghiệp được cho là vừa được thực hiện vừa được tích lũy, điều đó có nghĩa là nó đã được phóng tác cũng như được hoàn thành một cách cố ý, và nó nhất thiết trở thành quả báo.[34]

Hơn nữa, *MV* giải thích rằng việc nghiệp có được tích lũy hay không cũng phụ thuộc vào tình trạng đạo đức và tinh thần của người thực hiện: do đó, nếu một nghiệp xấu được thực hiện bằng cách có quan điểm sai lầm về nhân quả thì nó vừa được thực hiện vừa được tích lũy - do đó nhất thiết phải bị quả báo. Ngược lại, nếu người làm này có chánh kiến về vấn đề này thì nghiệp chỉ được thực hiện chứ không được tích lũy.

Hơn nữa, khi đã tạo nghiệp như vậy, nếu người làm "có thể từ bỏ, ném nó đi (*ut - √sṛj*) và phản ứng", hoặc trở nên hối hận, hoặc không

[28] *MVŚ*, 617c.

[29] *Cf. AKB*, 260.

[30] *Cf. Ny,* 569b.

[31] *Cf. MVŚ*, 126a.

[32] *Cf. MVŚ*, 126a; cũng thấy ở trên nơi một chẳng phải kiềm chế, chẳng phải phi kiềm chế (*naiva-saṃvara-nāsaṃvara*) - là lực nghiệp báo ứng - được xả bỏ nhờ sự thành thật sám hối, và qua việc không làm theo lời hứa, v.v..

[33] *AKB*, 271 f.; *Vy,* 435; *Ny,* 569b; *cf. MVŚ*, 125c.

[34] *Cf. MVŚ*, 125b.

"thường xuyên hồi tưởng", hoặc không "vui mừng và hồi hướng (*pari - √nam)* kết quả" thì không được tích lũy.[35] Trong mối liên hệ này, khái niệm rằng nghiệp có thể bị tiêu diệt bởi nghiệp vô lậu (loại không đen cũng không trắng) cũng cần được lưu ý (*supra,* § 13.2).

Xét về sự khác biệt giữa "chấp quả" (*phala-grahaṇa*) và "cho quả" (*phala-dāna*) thực sự (§ 7. 4), một nghiệp có cả hai chức năng vừa được thực hiện vừa được tích lũy. Nếu nó chỉ có chức năng trước đó thì được coi là đã hoàn thành nhưng chưa được tích lũy. Bhadanta Dharmatrāta[36] bày tỏ những lời tương tự bằng những lời lẽ khác nhau:

> Nếu một nghiệp đã được thực hiện sẽ - khi một tập hợp các điều kiện thu được - nhất thiết phải có kết quả thì nó được cho là đã được thực hiện cũng như được tích lũy; nếu không thì nó chỉ được cho là đã được thực hiện.[37]

Các Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*) thời kỳ đầu, cũng thuộc về phái Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*), trên thực tế đã có một học thuyết cho rằng ảnh hưởng của năm vi phạm trọng tội - nghiệp nặng (*ānantarya karma*) - có thể được chuyển hóa:

> **Câu hỏi:** Những nghiệp trổ quả trong đời này (*dṛṣṭadharma-vedanīya karma*) có nhất thiết phải bị quả báo trong đời hiện tại (*dṛṣṭe dharme*) không? Câu hỏi tương tự về nghiệp trổ quả ở đời sau (*upapadya-vedanīya karma*) và nghiệp trổ quả trong đời tương lai tiếp theo (*apara-paryāya-vedanīya karma*).
>
> Các Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*) cho rằng điều đó là không cần thiết vì vậy tất cả nghiệp đều có thể chuyển hóa - [tất cả] cho đến nghiệp nặng *(ānantarya)* - đều có thể chuyển hóa.[38]
>
> **Hỏi:** Nếu vậy thì tại sao chúng được gọi là nghiệp chướng có thể trải nghiệm trong đời này (*dṛṣṭadharma-vedanīya karma*), v.v.?
>
> **Họ giải thích như sau:** nghiệp báo ở đời này không nhất thiết phải có quả báo ở đời hiện tại. [Nhưng] những gì bị quả báo

[35] *Cf. MVŚ*, 126a, 618a ff.
[36] *MVŚ*, 619a.
[37] *Cf. MVŚ*, 125c–126a, 618a–619a.
[38] *Cf. MVŚ*, 359b.

> nhất thiết phải bị quả báo trong kiếp sống này chứ không phải kiếp sống khác; do đó chúng được gọi là nghiệp báo trong kiếp sống hiện tại. Điều tương tự cũng áp dụng cho nghiệp trổ quả ở đời sau (*upapadya-vedanīya karma*) và nghiệp trổ quả trong đời tương lai tiếp theo (*apara-paryāya-vedanīya karma*).[39]

Học thuyết được đề cập ở trên của các Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*) đại diện cho sự phủ nhận định nghiệp (*niyata karma*). Điều này phù hợp với quan điểm học thuyết của họ quy toàn bộ nghiệp và quả báo của nó vào phạm vi tinh thần: "Ngoài tác ý, không có nguyên nhân báo ứng; ngoài cảm giác còn có quả báo" (*cf.* § 6.3.4). Vì theo Phật giáo, tâm có thể được rèn luyện và chuyển hóa hoàn toàn nên không có lý do gì để ngăn cản sự chuyển hóa hoàn toàn của nghiệp quả.

Từ quan điểm của *Vaibhāṣika,* nghiệp báo không chỉ được xác định bằng cảm giác; tất cả các pháp có thể coi là nguyên nhân quả báo góp phần vào sự quyết tâm. Tôn giả Saṃghabhadra[40] bác bỏ quan điểm này về khả năng chuyển hóa của mọi nghiệp. Ông lập luận rằng nếu tất cả nghiệp đều có thể chuyển hóa thì đức Phật sẽ không dạy rằng có nghiệp xác định.

Tuy nhiên, *AKB* cũng nói về nghiệp vô lậu có khả năng tiêu diệt các nghiệp khác.[41] Người ta còn nói thêm rằng người trí, chỉ bằng một niệm duy nhất, có thể vượt qua vô số nghiệp ác - những nghiệp không đáng bị quả báo.[42] Những khái niệm như vậy một lần nữa hoàn toàn phù hợp với các bài kinh đầu tiên. *Tương ưng bộ kinh,*[43] chẳng hạn, cũng nói về sự siêu việt của ác nghiệp *(pāpassa kammassa samatikkamo)* thông qua việc tiết chế (*virati*) và thiền tâm từ (*mettā-bhāvanā*). Nhất thiết hữu bộ chính thống cũng vậy, trong khi ủng hộ phạm trù định nghiệp (*niyata-karma*), tuy nhiên vẫn chấp nhận khả năng chuyển hóa của ngay cả những nấm mộ như vậy thông qua sự sám hối - một học thuyết đã được phát triển trong Đại thừa.[44]

---

[39] *MVŚ*, 593b; *Ny,* 570b–571a.

[40] *Ny,* 570c–571a.

[41] *AKB*, 235.

[42] *AKB*, 416.

[43] S, IV, 317.

[44] *Cf.* Ấn Thuận, *Nguồn gốc và sự phát triển* của *sớm Phật giáo Đại thừa* (初期大乘佛教之起源與發展) (Đài Bắc, 1981), 72.

MVŚ kể lại câu chuyện về *Mahādeva,* người đã phạm phải bốn trong số năm nghiệp trọng (*ānantarya*) ngoại trừ việc làm thân Phật đổ máu:

> Nghiệp cực nặng thứ ba, do chưa cắt đứt gốc rễ của sự khéo léo, người ấy phát sinh ý thức sám hối sâu sắc và trở nên bồn chồn. Người ấy đang cân nhắc làm cách nào để có thể xóa bỏ những vi phạm nghiêm trọng của mình. Sau này ông được biết các vị Sa-môn Phật giáo có cách trừ bỏ tội lỗi. Sau đó, ông đi đến Tăng xá (*saṅghārāma*) ở Kurkuṭa-vana, ở ngoài cổng ông thấy một Tỳ-khưu đi tới đi lui chậm rãi và đọc bài kệ (*gāthā*) sau đây:
>
> Nếu có người phạm tội trọng, [nhưng sau này] tu thiện để đoạn trừ, người ấy là người chiếu sáng thế gian, như mặt trăng thoát khỏi mây mù.[45]
>
> Nghe xong, ông vô cùng hoan hỷ, nhận ra rằng nhờ nương tựa vào lời dạy của đức Phật, tội lỗi chắc chắn sẽ được tiêu trừ. (Xem thêm *bên dưới*, § 14.7, trường hợp ma đói vượt qua nghiệp chướng).[46]

MVŚ giải thích thực hành đạo đức (*śīla*) có thể chuyển hóa nghiệp vô đạo đức (*dauśilya*) như sau:

> Chính nhờ tư duy mà người ta lập nguyện cam kết (*abhyupagama-citta*) - phục vụ như sự đồng hành hỗ trợ (*saparivāra*) - mà giới luật được thực hành từ vô thủy sẽ bị tiêu diệt khi thực hiện việc thực hành đạo đức. Điều này giống như bóng tối tích lũy lâu dài trong một căn phòng bị xua tan khi một ngọn đèn sáng xuất hiện. Nó cũng giống như trường hợp quan niệm muối đã quen thuộc từ lâu của một người liên quan đến những gì [thực sự] không mặn sẽ bị loại bỏ khi nếm muối. Điều tương tự cũng được áp dụng trong trường hợp thực hành đạo đức để chống lại sự vô đạo đức. Cần phải hiểu theo cách tương tự rằng con đường [với tư cách là tác nhân phản tác dụng] chống lại phiền não.[47]

---

[45] *Cf. Dharmapada,* 173; T không. 210. 562c.

[46] *MVŚ*, 511a.

[47] *MVŚ*, 623b.

14.5. NGHIỆP PHÓNG CHIẾU VÀ NGHIỆP HOÀN THÀNH NGHIỆP

Theo Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*), một và chỉ một, nghiệp - trong khoảnh khắc - phóng chiếu một, và chỉ một, tương đồng nhóm (*nikāya-sabhāga*), tức là một hiện hữu.[48] Nghiệp như vậy được gọi là nghiệp phóng chiếu (*ākṣepaka*). Mặt khác, nhiều nghiệp chịu trách nhiệm về những trải nghiệm cụ thể trong cuộc sống của một người - tuổi thọ, kích thước, sự giàu có của một người, v.v.. Những nghiệp này được gọi là hoàn thành hoặc lấp đầy (*paripūraka*) nghiệp. Ví dụ về họa sĩ được đưa ra trong *AKB*, người đầu tiên vẽ đường viền của một hình bằng một màu, sau đó điền vào các chi tiết bằng nhiều màu sắc khác nhau.[49]

Trong *MVŚ*, ví dụ tương tự được đưa ra bởi một bậc thầy cho rằng nghiệp hoàn thành tuân theo nghiệp phóng chiếu. Tuy nhiên, các bậc thầy khác khẳng định rằng trật tự đã bị đảo ngược. Theo quan điểm của *MVŚ* là không có quy tắc cứng và nhanh nào được áp dụng ở đây - cả hai loại nghiệp đều có thể xảy ra trước tiên.[50] Trường hợp người phạm nhiều tội trọng, có tính chất sẽ bị quả báo ngay trong kiếp sau, chỉ có người đầu tiên sẽ bị đọa vào địa ngục kiếp sau; những cái khác chỉ đóng vai trò hoàn thành nghiệp trong kiếp sống đó, gây ra đau khổ nặng nề hơn cho người thực hiện.[51]

Tuyên bố rằng một nghiệp duy nhất tạo ra một tương đồng nhóm (*nikāya-sabhāga*) không mâu thuẫn với nguyên tắc nhân quả của Phật giáo rằng không có gì được tạo ra bởi một nguyên nhân duy nhất mà là sự kết hợp của các yếu tố nhân quả. Ý nghĩa của tuyên bố này là nghiệp - ý chí - là nguyên nhân chính. Nó chịu trách nhiệm trực tiếp cho sự phát sinh của tương đồng nhóm (*nikāya-sabhāga*). Chúng ta đã thấy rằng hoạt động của nghiệp cần sự hỗ trợ của các phiền não (xem *bên dưới*, § 14.6).

Tóm lại, nghiệp lực chỉ có thể có hiệu quả khi được hỗ trợ bởi nhiều điều kiện khác nhau (*pratyaya*).[52] Hơn nữa, nó giải thích rằng

[48] *MVŚ*, 99a–b; *AKB*, 258.
[49] *AKB*, 258.
[50] *MVŚ*, 98a, 887c.
[51] *Ny*, 578b; *AKB*, 261.
[52] *Cf. Ny*, 396a.

quả báo khác (*sa-vipāka*)[53] pháp cùng tồn tại với nghiệp - chẳng hạn như *thọ,* v.v. - cũng góp phần vào sự phóng chiếu.[54] Cũng nên hiểu rằng trong một kiếp sống nhất định, người ta có thể gánh chịu nhiều nghiệp phóng chiếu - không phải là nghiệp chướng - mà mỗi nghiệp báo sẽ dẫn đến một cảnh giới tương ứng của kiếp sống trong giai đoạn tương lai.[55] (Xem thêm, § 13.1).

Nhất thiết hữu bộ *(Sarvāstivāda)* chủ trương rằng có sự tồn tại trung gian (*antarābhava*) sau khi chết và trước lần sinh tiếp theo.[56] Nghiệp phóng chiếu cho một kiếp trung ấm được cho là cùng nghiệp phóng chiếu vào kiếp sống tiếp theo (tái sinh).[57] Vì lý do này, một chúng sinh trung gian có hình dạng (*ākṛti*) của chúng sinh tương lai sẽ được sinh ra trong lần sinh tiếp theo.[58] Theo các nhà *A-tỳ-đạt-ma (Ābhidharmika),* nghiệp của một kiếp sống trung ấm, có bản chất rất mạnh mẽ, không thể chuyển hóa đối với phạm vi (*dhātu*) và cảnh giới hiện hữu (*gati*) của nó.[59]

14.6. NGHIỆP THEO DUYÊN SINH (*PRATĪTYA-SAMUTPĀDA*)[60]

Quan điểm trung đạo của học thuyết nghiệp duyên Nhất thiết hữu bộ - giống như các học thuyết của các trường phái Phật giáo khác - cũng được thể hiện trong lời dạy của đức Phật về đồng sinh có điều kiện (*pratītya-samutpāda*) bao gồm 12 liên kết/ mắc xích (*nidāna*). Điều này phù hợp với nguyên tắc chung của Phật giáo là không có gì sinh khởi độc lập với các điều kiện, do đó tránh được hai thái cực là thường kiến luận (*śāśvata-vāda*) và đoạn diệt luận (*ucchedavāda*). Nhất thiết hữu bộ *(Sarvāstivāda)* nhấn mạnh đến "sự giải thích về phôi thai học", phân bổ 12 mắc xích trong ba thời kỳ tồn tại như sau:

---

[53] *MVŚ,* 820c: Chỉ pháp bất thiện hữu lậu (*kuśala-sāsrava dharma*) và pháp thiện hữu lậu (*kuśala-sāsrava dharma*) là quả báo khác (*sa-vipāka*), mặc dù quả báo (*vipāka-phala*) của chúng có thể không được chấp nhận.

[54] *AKB,* 259.

[55] *Cf. AKB,* 258; *MVŚ,* 99c.

[56] *AKB,* 120ff.

[57] *Cf. MVŚ,* 356c ff.

[58] *AKB,* 123.

[59] *MVŚ,* 359b.

[60] *MVŚ,* 116b ff. - đặc biệt là 122a–c; *AKB,* 131 ff.; *Ny,* 480c ff.

3 thời gian	12 mắc xích	Nguyên nhân/ Kết quả
quá khứ	1. vô minh (*avidyā*) 2. hành (*saṃskāra*)	nguyên nhân quá khứ
hiện tại	3. thức (*vijñāna*) 4. tâm - sinh lý (*nāma - rūpa*) 5. sáu giác quan (*ṣaḍāyatana*) 6. tiếp xúc (*sparśa*) 7. cảm giác (*vedanā*)	hiệu ứng hiện tại
	8. tham ái (*tṛṣṇā*) 9. chấp thủ (*upādāna*) 10.hiện hữu (*bhava*)	nguyên nhân hiện tại
tương lai	11.sinh (*jāti*) 12.già và chết (*jarā-maraṇa*)	hiệu ứng tương lai

Hai mắc xích đầu tiên, vô minh và hành, tạo thành các yếu tố nghiệp quá khứ dẫn đến sự tồn tại hiện tại của một người như là kết quả. Vô minh đại diện một cách chung chung cho tất cả các phiền não cho đến ý nghĩ cuối cùng về sự tồn tại quá khứ, bởi vì tất cả các phiền não trong quá khứ - bất kể phương thức hoạt động của chúng – đều nhất thiết gắn liền với vô minh.[61] Tất cả đều lấy vô minh làm nguyên nhân.[62] Các hành là tất cả các nghiệp tạo trong quá khứ do vô minh điều khiển.

Mắc xích thứ ba, thức, là thức tái tục (*pratisaṃdhi*) đi vào bụng mẹ trong lần tái sinh hiện tại của người đó.

Mắc xích thứ tư, phức hợp tâm - vật lý, đại diện cho giai đoạn phát triển phôi thai trong đó sự phát triển hoàn chỉnh của sáu giác quan được thể hiện bằng mắc xích thứ năm, sáu giác quan (*ṣaḍāyatana*).

Mắc xích thứ sáu, sự tiếp xúc, tượng trưng cho sự tiếp xúc giữa các giác quan của trẻ và các đối tượng của chúng.

Liên kết thứ bảy, cảm giác, đại diện cho giai đoạn trẻ có thể phân biệt giữa các loại cảm giác khác nhau.

[61] *Cf. MVŚ*, 126a–b.
[62] *Ny*, 497a.

Ở giai đoạn của mắc xích thứ bảy, tham ái, trẻ đã phát triển nhận thức về tình dục và ham muốn (liên kết thứ tám) đối với của cải vật chất nói chung.

Ở giai đoạn tiếp theo, sự bám chấp (mắc xích thứ chín), sự thèm muốn tăng cường phát triển[63] và đưa đến sự bám víu/ chấp thủ mạnh mẽ vào các đối tượng của sự thèm muốn.

Mắc xích thứ mười, sự tồn tại, giống như mắc xích thứ hai, có bản chất là nghiệp. Nó gộp lại tất cả các nghiệp hiện tại - được thúc đẩy bởi các phiền não của ham muốn và bám chấp - phóng chiếu sự tồn tại trong tương lai. *Ny* giải thích tại sao mắc xích này, mặc dù về bản chất nghiệp, không được gọi là nghiệp:

> Nó là để cho thấy rằng đây là một nguyên nhân phát sinh trong kiếp sống tiếp theo, có một loại nghiệp khác biệt (*karmaviśeṣa*); tất cả nghiệp chướng không phải là nguyên nhân dẫn đến sự tồn tại tiếp theo.[64]

Mắc xích thứ mười một, sự sinh ra, tượng trưng cho giai đoạn của ý nghĩ tái kết nối đầu tiên trong sự tái sinh trong tương lai. Do đó, nó tương tự như mắc xích thứ ba của ý thức.

Mắc xích cuối cùng (tức là thứ mười hai), già và chết, tượng trưng cho giai đoạn tồn tại từ thời điểm tái sinh trong tương lai cho đến khi chết. Do đó, nó tương tự như bốn mắc xích của thời kỳ hiện tại - từ phức hợp tâm - thể chất đến cảm giác.

12 mắt xích sự sống được giải thích qua bộ ba ô nhiễm, nghiệp và khổ (*duḥkha*) như sau:

(i) phiền não tạo ra nghiệp - vô minh duyên hành (*avidyā-pratyayāḥ saṃskārāḥ*) tức hành lấy vô minh làm điều kiện;

(ii) nghiệp tạo ra khổ (*duḥkha*) - hành duyên thức (*saṃskāra-pratyayaṃ vijñānam*) tức thức lấy hành làm điều kiện;

(iii) khổ (*duḥkha*) tạo ra khổ (*duḥkha*) - thức duyên danh - sắc (*vijñāna-pratyayaṃ nāma-rūpam*) tức phức hợp tâm - vật lý lấy thức làm điều kiện, và xúc duyên thọ (*sparśa-pratyayā vedanā*) tức cảm giác lấy hành làm duyên;

---

[63] *Ny,* 496c.

[64] *Ny,* 492a.

(iv) khổ (*duḥkha*) tạo ra phiền não - thọ duyên ái (*vedanā-pratyayā tṛṣṇā*) tức tham ái lấy cảm giác làm điều kiện;

(v) phiền não tạo ra phiền não - ái duyên thủ (*tṛṣṇā-pratyayam upādānam*) tức chấp thủ lấy tham ái làm điều kiện;

(vi) phiền não tạo ra nghiệp - thủ duyên hữu (*upādāna-pratyayo bhavaḥ*) tức sự tồn tại lấy chấp thủ làm điều kiện;

(vii) nghiệp tạo ra khổ (*duḥkha*) - hữu duyên sinh (*bhava-pratyayā jātiḥ*) tức sự sinh lấy sự tồn tại làm điều kiện;

(viii) khổ (*duḥkha*) tạo ra khổ (*duḥkha*) - sinh duyên lão, tử (*jāti-pratyayaṃ jarā-maraṇam*) tức già và chết lấy sự sanh ra làm điều kiện.[65]

12 mắc xích sự sống cũng được giải thích qua ba thành ba phần:

(I) phiền não: ba mắt xích - vô minh là nguyên nhân trong quá khứ, tham ái và thủ là nguyên nhân cho tương lai;

(II) nghiệp: hai mắt xích - điều kiện là nguyên nhân của quá khứ, và sự tồn tại là nguyên nhân cho tương lai;

(III) những xứ hiện tượng (*vastu*), được gọi như vậy vì chúng đóng vai trò là những xứ hỗ trợ (*āśraya*, *adhiṣṭhāna*) cho sự phát sinh của phiền não và nghiệp - còn lại bảy mắc xích.

Điều này là kết quả, năm mắc xích còn lại là nguyên nhân.

AKB[66] minh họa tính điều kiện hỗ tương giữa các mắc xích này theo cách tương tự với bộ ba được đưa ra trong *MVŚ* gồm ô nhiễm, nghiệp (*karma*) và khổ (*duḥkha*):

(i) phiền não khởi phiền não;

(ii) nghiệp từ ô nhiễm;

(iii) nền tảng hiện tượng (*vastu*) từ nghiệp;

(iv) cơ sở hiện tượng từ cơ sở hiện tượng;

(v) phiền não từ cơ sở hiện tượng.

[65] *MVŚ*, 122b.
[66] *AKB*, 134 f.

Từ điều kiện hỗ tương này mà vô minh - là một phiền não và giống như tham ái và nắm bắt - gây ra hoặc là phiền não hoặc hiện tượng nền tảng; già và chết - là hiện tượng căn bản và tương ứng với các mắc xích 4-7 - có quả là quả hiện tượng căn bản hoặc phiền não.[67]

Một cách giải thích khác: Nguyên nhân của vô minh là do tâm áp dụng không đúng (*ayoniśo manaskāra*); quả của tuổi già và cái chết là sầu muộn, than thở, đau khổ, ưu sầu và tuyệt vọng (*śoka-parideva-duḥkha-daurmanasyopāyāsā*).[68] Tóm lại, từ nghiệp sinh ra các hiện tượng, đến lượt chúng lại làm cơ sở cho sự phát sinh của nghiệp tiếp theo. Và theo cách này, mười hai nhân duyên sinh khởi tượng trưng cho vòng luân hồi vô tận của luân hồi sinh tử, trong đó không phải vô minh là nguyên nhân đầu tiên, cũng không phải già chết, là kết thúc.[69]

Nhất thiết hữu bộ *(Sarvāstivāda)* nói về sự đồng phát sinh có điều kiện gồm có bốn phần:

(i) tạm thời (*kṣaṇika*) - 12 mắc xích được bao bọc trong một khoảnh khắc;

(ii)kéo dài (*prākarṣika*) - kéo dài qua ba thời kỳ tồn tại;

(iii) liên quan đến các trạng thái (*āvasthika*) - 12 trạng thái bao gồm năm uẩn;

(iv) được kết nối (*sāṃbandhika*) - thông qua hiện hữu nhân quả.[70]

Tất cả bốn cách giải thích đều được Nhất thiết hữu bộ *(Sarvāstivāda)* chấp nhận. Chúng đại diện cho các giai đoạn giáo lý khác nhau phù hợp với nhiều bậc thầy khác nhau.

(i) Cách giải thích "nhất thời" bị Tôn giả Śrīlāta bác bỏ.[71] Điều này được chủ trương bởi luận sư Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) là Tôn giả Śarmadatta (/ Śamadatta; 設摩達多, Thiết-ma-đạt-đa):

> Trong một khoảnh khắc, có 12 mắc xích. Ví dụ: khi một người phát khởi ý nghĩ tham muốn giết hại chúng sinh, ảo tưởng gắn

[67] *Ny,* 497a.
[68] *MVŚ,* 121c; các giải thích khác cũng được đưa ra (*ibid.*, 121c–122a; *cf. AKB*, 135).
[69] *MVŚ,* 122b; *AKB*, 134 f.; *Ny,* 496c–497a.
[70] *MVŚ,* 117c; *AKB*, 132 f.; *Ny,* 493b–494b.
[71] *Ny,* 493c.

> liền với [lòng tham] này là vô minh. Ý chí dính liền là duyên. Ý niệm dính liền là ý thức. Trong việc tạo ra nghiệp thông tin, nhất thiết phải có danh - sắc cùng tồn tại; các căn đi kèm (*indriya*) là danh - sắc và sáu giác quan (*āyatana*). Sự tiếp xúc dính liền là xúc. Nối tiếp cảm giác là cảm giác. Bản thân tham lam là khao khát; các bao bọc (*paryavasthāna*) dính liền với nó đang bám víu. Hai nghiệp, thân và khẩu, đang trở thành (*bhava*). Chính sự khởi sinh của tất cả các pháp này là sự sinh ra; sự trưởng thành của họ là tuổi già (*jarā*); sự diệt vong của họ là cái chết.[72]

(ii) Cách giải thích "kéo dài" nhấn mạnh thực tế rằng nghiệp và quả báo của nó không chỉ giới hạn ở những kiếp sống trước và tiếp theo, mà kéo dài suốt luân hồi - đến những kiếp sống quá khứ và tương lai[73] cho đến khi người ta hoàn toàn vượt qua kiếp sống luân hồi. Tôn giả Saṃghabhadra giải thích rằng nó đề cập đến vòng luân hồi (*saṃsāra*) vô thủy do các phiền não và nghiệp liên quan đến các thời kỳ tồn tại trước và sau đó.[74]

Giải thích này được Tôn giả Devaśarman đưa ra trong tác phẩm *VKŚ*:[75]

> Do vô minh (*ajñāna*), người ta phát sinh lòng tham mãnh liệt (等貪; *saṃrāga*, đẳng tham) đối với một đối tượng dễ chịu; sự không nhận thức ở đây là vô minh. Lòng tham mãnh liệt đang bị quy định. Nhận thức về đặc tính của đối tượng là thức. Bốn uẩn cùng với thức tạo thành danh và sắc. Các năng lực hỗ trợ danh và sắc là sáu giác quan. Sự kết hợp của sáu giác quan là xúc. Kinh nghiệm (*anubhava*) trong đó là cảm giác. Niềm vui phát sinh từ cảm giác là sự thèm muốn. Sự phát triển của nỗi khao khát này được gọi là sự bám víu. Nghiệp có khả năng tạo ra kiếp sống tương lai được gọi là trở thành. Sự sinh khởi của các uẩn được gọi là sinh. Sự trưởng thành của các uẩn được gọi là tuổi già. Ở đó sự diệt trừ của uẩn được gọi là cái chết. Cơn sốt (熱惱, nhiệt não; **jvara*) là nỗi buồn (**śoka*). Phát ra lời

[72] *MVŚ*, 118c; *AKB*, 133.

[73] *Cf. Ny*, 494b.

[74] *Ny*, 494b.

[75] Tuy nhiên, theo Ấn Thuận, cách giải thích được đưa ra trong *VKŚ* là cách giải thích "được kết nối". Xem *Nghiên cứu*, 217.

> than thở là đau buồn [(悲) 歎; *parideva]. Cảm giác không cân bằng với năm giác quan là đau (苦; *duḥkha*)…[76]

MVŚ cũng trích dẫn đoạn văn trên và giải thích rằng cách giải thích này khác với cách giải thích "nhất thời": Đoạn này nói đến sự tiếp tục không gián đoạn (相續; **prabandha*) của nhiều khoảnh khắc suy nghĩ thay vì chỉ một khoảnh khắc duy nhất; hầu hết trong số 12 mắt xích đều là các pháp riêng biệt, mặc dù chúng có thể sinh khởi đồng thời.[77] Điều này phù hợp với cách giải thích của Tôn giả Tôn giả Yaśomitra về "kéo dài" có điều kiện:

> …kéo dài; nó có nghĩa là được kết nối với một sự tiếp nối không gián đoạn… bởi vì nó liên quan đến nhiều khoảnh khắc hoặc nhiều hiện hữu.[78]

(iii) Lời giải thích "phôi thai" ở trên được cho là lời giải thích của đức Phật về các "trạng thái", liên quan đến chúng sinh (*sattvākhya*); nó nhằm mục đích diệt trừ vô minh (*saṃmoha*) trong quá khứ, hiện tại và tương lai.[79] Đây là cách giải thích của Nhất thiết hữu bộ *(Sarvāstivāda)* về mối quan hệ nhân quả kép trong ba thời kỳ tồn tại - nguyên nhân trong hiện tại → kết quả trong hiện tại; nguyên nhân trong hiện tại → kết quả trong tương lai. (Xem biểu đồ ở trên).

MVŚ tuyên bố rằng ở *JPŚ*, cách giải thích liên quan đến các trạng thái và cách giải thích kéo dài đều được giải thích.[80] Tôn giả Saṃghabhadra giải thích điều này. Sự đồng phát sinh có điều kiện liên quan đến các trạng thái như sau:

> Duyên khởi liên quan đến các trạng thái đề cập đến thực tế là trong ba thời kỳ tồn tại, năm uẩn của [mỗi] mười hai [trạng thái][81] tiếp tục không gián đoạn, biểu lộ hiệu quả của chúng như các pháp. Như *kinh* có nói, "nghiệp là nguyên nhân của sinh, ái là nguyên nhân của sinh."…

---

[76] VKŚ, 547b. Cũng được trích dẫn trong *MVŚ*, 118c.

[77] *MVŚ*, 118c.

[78] *Vy,* 286: *… prākarṣikaḥ prabandha-yukta ity arthaḥ | … aneka-kṣaṇikatvād anekajanmikatvād vā |*

[79] *AKB*, 133; *Ny,* 494b.

[80] *MVŚ*, 118c.

[81] *MVŚ*, 118: "Ở đây, chỉ có sự hợp tác có điều kiện liên quan đến trạng thái được giải thích: mười hai bước được chỉ định là mười hai mắt xích, mỗi mắt xích sở hữu năm uẩn."

> Tất cả các đạo sư *A-tỳ-đạt-ma* đều khẳng định rằng đức Phật giải thích về duyên khởi dưới dạng các trạng thái. …Nếu trong mỗi mắc xích đều tìm thấy tất cả năm uẩn, tại sao chỉ có tên "vô minh", v.v., được chỉ định [trong một mắc xích nhất định]? Điều này là bởi vì trong [mỗi] trạng thái, tên, vô minh, v.v., được chỉ định khi vô minh, v.v., chiếm ưu thế. Nghĩa là, trong một trạng thái nhất định, nếu vô minh, v.v., chiếm ưu thế nhất thì năm uẩn trong trạng thái này được gọi chung là "vô minh"; và ngay sau đó: trong trạng thái mà già chết chiếm ưu thế nhất, năm uẩn trong trạng thái đó được gọi chung là "già và chết"… Bằng cách này, năm uẩn ở trạng thái trước phục vụ điều kiện để tạo ra sự phát sinh của năm uẩn ở trạng thái tiếp theo."[82]

PrŚ được cho là giải thích cả cách giải thích "được kết nối" và "tạm thời".[83] Tôn giả Yaśomitra nhận xét:

> Kết nối có nghĩa là kết nối với nhân quả (*sāṃbandhikaḥ hetuphala-sambandha-yukta)*. …Trong *PrŚ* nói như sau: "Hợp tác có điều kiện là gì? Tất cả các pháp hữu vi." Trong đó, sự sinh khởi có điều kiện là tạm thời vì các pháp hữu vi trong mỗi sát-na đều dính liền với sự diệt (*vinaśa-yogāt*). Nó [được cho là] được kết nối bởi sự kết nối của hai khoảnh khắc qua nguyên nhân và kết quả (*hetuphalabhūtobhayakṣaṇa-saṃbandhāt*).[84]

Các nhà *A-tỳ-đạt-ma (Ābhidharmika)* cũng áp dụng nguyên tắc đồng sinh có điều kiện với nhân quả bên ngoài, như vậy bao trùm cả chúng sinh và vô tình. Trong *AKB*, phần mở rộng ứng dụng này được chứng minh bằng sự khẳng định rằng những lời giảng dạy trong kinh là có chủ ý (*ābhiprāyika*), trong khi những lời dạy trong *A-tỳ-đạt-ma (Abhidharma)* là dứt khoát (*lākṣaṇika*).[85] *MVŚ* giải thích theo cách tương tự, khẳng định rằng việc áp dụng cho cả hai, hữu tình và vô tình - chẳng hạn như *PrŚ* nói về sự đồng sinh có điều

---

[82] *Ny,* 494b.

[83] *MVŚ*, 117c; *AKB*, 133: *kṣaṇikaḥ sāṃbandhikaś ca yathā prakaraṇeṣu pratītyasamutpādaḥ katamaḥ | sarve saṃskṛtā dharmā iti |*

[84] *Vy,* 286. Xem. *Ny,* 494b: "Liên hệ duyên sinh đề cập đến thực tế rằng các nguyên nhân và kết quả đồng nhất và không đồng nhất phát sinh ngay lập tức, được kết nối lẫn nhau."

[85] *Cf. AKB*, 133.

kiện liên quan đến tất cả các pháp có điều kiện - đại diện cho việc giảng dạy ở cấp độ chân lý tuyệt đối (*paramārtha*).[86]

Tuy nhiên, những nhận xét sau đây được đưa ra ở những nơi khác trong *MVŚ* dường như ngụ ý rằng một nhà *A-tỳ-đạt-ma (Ābhidharmika)* cũng cho rằng chính đức Phật đôi khi áp dụng nguyên tắc này cho toàn bộ sự tồn tại hiện tượng:

> Vì lợi ích của những người được chuyển hóa (*vineya*), đức Thế Tôn đã dạy rằng sự hợp tác có điều kiện ít nhiều là có điều kiện:
>
> Đôi khi Ngài nói về một sự sinh khởi có điều kiện - tất cả các pháp có điều kiện đều được gọi chung là sự sinh khởi có điều kiện. Vì vậy, người ta đã nói "Cái gì có điều kiện đồng phát sinh? Tất cả các pháp có điều kiện."
>
> Đôi khi Ngài nói về sự đồng sinh có điều kiện là hai - nhân và quả.
>
> Đôi khi, Ngài nói về sự sinh khởi có điều kiện như là ba - ba giai đoạn tồn tại khác nhau, hoặc [bộ ba] phiền não, nghiệp và các nền tảng hiện tượng…[87]

14.7. NGHIỆP QUÁ KHỨ CỦA THÁNH A-LA-HÁN VÀ ĐỨC PHẬT

Điều gì xảy ra với nghiệp quá khứ của thánh A-la-hán và đức Phật?

Có vẻ như ngay cả họ cũng có thể thoát khỏi những hậu quả đã được xác định rõ ràng. Tuy nhiên, sự hoàn thiện về mặt đạo đức và tâm linh của họ đến mức ngay cả ác nghiệp nghiêm trọng nhất trong quá khứ - chẳng hạn như sự phá hòa hợp Tăng đoàn (*saṅgha-bheda*)[88] - có thể được tạo ra để trải nghiệm trong sự tồn tại hiện tại theo cách mà cuối cùng không có tổn hại thực sự nào được thực hiện. Điều này sau đó không đáng là một sự trừng phạt như vậy.

MVŚ nói rằng thánh nhân (*ārya*) không có quả báo của nghiệp ác trước đây: người ấy nhất thiết phải trải qua quả báo của nghiệp xác định trước khi bước vào con đường cao quý. Đối với những nghiệp vô định, Ngài đã chuyển hóa và tiêu diệt chúng nhờ năng

[86] *MVŚ*, 117b.
[87] *MVŚ*, 122a.
[88] *MVŚ*, 620c.

lực của con đường cao quý.[89] Tuy nhiên, người ta nói rằng chỉ có một thánh A-la-hán mới có thể biết rõ nghiệp nào đã tạo trước đó của mình, cái nào có thể chuyển hóa được và cái nào không. Người ấy chuyển hóa cái trước thông qua sức mạnh của tu luyện. Về phần thứ hai - thuộc loại hoàn thiện - người ấy có thể khiến chúng được trải nghiệm trong cuộc sống hiện tại, đối với người ấy không còn sự tồn tại trong tương lai nữa.[90]

MVŚ đưa ra ví dụ về một nghiệp chướng mà ngay cả thánh A-la-hán cũng không thể ngăn chặn được. Ví dụ, do kết quả của ác nghiệp trước đó, một thánh A-la-hán đã bị giam cầm một thời gian dài trong nhà tù. Sức mạnh của nghiệp ác của ông mạnh đến nỗi các đệ tử của ông không hề hay biết về việc bị giam cầm trong suốt thời gian đó. Chỉ khi nghiệp ác này đã cạn kiệt, họ mới biết được chuyện gì đã xảy ra và yêu cầu nhà vua thả người thầy vô tội của họ. Khi nghe lệnh của nhà vua bắt Sa-môn vào tù, thánh A-la-hán chợt tỉnh dậy như từ một giấc mơ và nhờ sức mạnh của mình bay lên trời.[91]

Một ví dụ về nghiệp không thể chuyển hóa của đức Phật và do đó nhất thiết phải bị quả báo, đó là sự kiện Đề-bà-đạt-đa chia rẽ Tăng đoàn. *MV* giải thích rằng chính đức Phật, sau khi khảo sát các kiếp trước của chính mình bằng trí tuệ đúng đắn của Ngài, đã thấy rằng, trong một kiếp ở vô số kiếp trước, Ngài đã chia rẽ đoàn tùy tùng của các đạo sư (*ṛṣi*). Thấy quả báo của nghiệp đó đang phát sinh, lúc đó Ngài nhận ra rằng Tăng đoàn của Ngài chắc chắn sẽ bị chia cắt. Vì vậy, Ngài lui vào phòng và ngồi im lặng ở đó khi cuộc ly giáo sắp diễn ra.[92]

Mặc dù tuổi thọ của một chúng sinh được xác định bởi nghiệp hoàn thành, cả đức Phật và thánh A-la-hán đều có thể kéo dài hoặc rút ngắn tuổi thọ của họ vì lợi ích của chúng sinh hoặc vì sự bền vững của Giáo pháp. Như vậy, nhờ năng lực của hành động bố thí cũng như của hành động thiền định, thánh A-la-hán có thể chuyển hóa nghiệp dẫn đến quả báo giàu sang thành nghiệp dẫn đến trường thọ, hoặc ngược lại.[93]

---

[89] *MVŚ*, 658b.
[90] *MVŚ*, 103c.
[91] *MVŚ*, 654c–655a, 655b.
[92] *MVŚ*, 603c.
[93] *MVŚ*, 656a–657c.

14.7.1. Nghiệp của một người có thể tác động lên người khác hoặc được người khác trải nghiệm không?

Một sự ám chỉ khác về khả năng khắc phục hậu quả nghiêm trọng của nghiệp ác được tìm thấy trong một cuộc thảo luận về ngạ quỷ (*preta*), trong quá trình đó, trường hợp sau đây được xem xét. Một người trở thành ngạ quỷ vì tính quá keo kiệt của mình. Kết quả là nghiệp chướng mà người ấy trải qua là người ấy coi thức ăn là tạp chất và đồ uống là máu, v.v., do đó không thể tiêu thụ cả hai. Sau đó, những người thân của người ấy thực hiện hành động phước đức cúng dường các vị Sa-môn (*śramaṇa*) và Bà-la-môn (*brāhmaṇa*) trên quy mô lớn, với mong muốn rằng hành động công đức đó sẽ giúp người ấy thoát khỏi những đau khổ như vậy. Người ta thừa nhận rằng con ma đói thực sự sẽ có được công đức (*puṇya*) (得其福, đắc kỳ phước).

Nhưng câu hỏi đặt ra sau đó là liệu số tiền này có phải là số tiền của trường hợp chuyển công đức từ người này sang người khác hay không - có phải ngụ ý rằng kết quả của một nghiệp được thực hiện bởi một người trải nghiệm với người khác không?

Đối với những người theo đạo Phật Đại thừa, câu trả lời sẽ dễ dàng là khẳng định.

Tuy nhiên, những người theo thuyết Nhất thiết hữu bộ (*Savāstivādin*) bám chặt vào lời dạy của đức Phật thời xưa rằng gieo nhân nào thì gặt quả đó, đã phủ nhận trường hợp như vậy. Thay vào đó, lời giải thích của họ như sau, người đó trước đó đã tự tạo ra chính mình, do tính keo kiệt của bản thân, nghiệp chướng đối với trải nghiệm ăn và uống. Khi chứng kiến việc thiện xảy ra tại nơi ở của mình, ông nghĩ đến họ hàng và đồng hương như người nhà của mình và đồ đạc của họ như của riêng mình. Do đó, người đó vô cùng hoan hỷ trước công đức của họ và phát khởi lòng tôn kính trong lĩnh vực công đức (*puṇya-kṣetra)*, tức là các tôn giáo nhận đồ cúng dường.

Nhận thức được công đức bố thí và lỗi keo kiệt, ý hành của vị ấy kết hợp với bố thí đã được tích lũy, thành tựu nghiệp trổ quả trong

đời này (*dṛṣṭadharma-vedanīya karma*) và đạt được quả trổ trong đời này (*dṛṣṭa-dharma-phala*).[94]

Vasumitra giải thích hiện tượng này:

> Quả mà người ấy trải qua bây giờ là do nghiệp trước đó tạo ra. Nghiệp trước đó là một chướng ngại được loại bỏ bởi nghiệp hiện tại - do đó không có sai lầm của một người đang trải nghiệm kết quả của một nghiệp do người khác tạo ra.

Thực tế là, ngay cả khi một người được sinh vào một cõi tồn tại khác với cõi ngạ quỷ, người ấy vẫn có thể có được công đức (*puṇya*) nếu người ấy cũng có thể khiến cho ý chí gắn liền với việc bố thí được tích lũy. Và khi ý chí này đã được tích lũy, con người sẽ trải nghiệm quả báo của cả hai điều kiện cần thiết (có thức ăn, quần áo, nhà cửa, v.v.) và một phức hợp tâm - vật lý cao cấp hơn.[95]

Có một cuộc thảo luận thú vị khác trong *MVŚ* có liên quan ở đó: Khi vũ trụ ở giai đoạn cuối cùng của sự tồn tại, đời sống con người kéo dài mười năm. Tuy nhiên, những người có thể thực hành mười thiện nghiệp (*karmapatha*) sẽ sinh con với tuổi thọ là 20 tuổi. Câu hỏi sau đó được đặt ra: Liệu điều này không tương đương với việc một người nào đó - đứa trẻ - phải chịu quả báo của nghiệp báo của người khác - người mẹ? Phần giải thích của Tôn giả Dharmatrāta rất thú vị ở đây:

> Nghiệp và quả báo được cố định riêng lẻ: nghiệp có thể được báo ứng trong 20 năm tuổi thọ sẽ có kết quả trong 20 năm tuổi thọ, v.v. cho đến, nghiệp báo có tuổi thọ 80.000 năm sẽ có kết quả trong 80.000 năm tuổi thọ. Tuy nhiên, do sự khéo léo của cha mẹ, nghiệp của đứa trẻ [dẫn đến quả báo 20 năm thọ] có khả năng kết quả (*phala-dāna*): Mặc dù không có cách nào để một người nào đó có thể thọ quả báo của nghiệp của người khác; nghiệp của [các cá nhân khác nhau] có thể hỗ trợ lẫn nhau tạo điều kiện cho kết quả.[96]

---

[94] *MVŚ*, 61a.
[95] *MVŚ*, 61a–b.
[96] *MVŚ*, 103a.

14.8. NGHIỆP CỦA CON NGƯỜI VÀ MÔI TRƯỜNG, VÀ NGHIỆP TẬP THỂ

Nghiệp của một cá nhân không chỉ gây hậu quả cho chính họ mà còn cho toàn thể vũ trụ. Tất cả mọi con đường tạo nghiệp, thiện hay bất thiện, được cho là có ba kết quả: quả báo, quả đẳng lưu (*niṣyanda-phala*), và quả thống trị (*adhipati-phala*). Thật ra, người ta nói rằng mười con đường nghiệp quả được hình thành do ba quả này.[97]

Ví dụ, đối với con đường sát sinh mà tái phạm nhiều lần:

(i) quả báo là tái sinh vào địa ngục, súc sinh hay ngạ quỷ;

(ii) quả đẳng lưu là yểu thọ khi người vi phạm sau đó tái sinh vào cõi nhân loại;

(iii) quả thống trị là sự thiếu sức sống (*alpaujasa*) và sự không bền vững của những thứ bên ngoài - chẳng hạn như thực vật, các hành tinh, v.v.. Tương tự như vậy đối với các con đường nghiệp khác.[98]

Trong khi đó, trong ba quả, hai quả đầu tiên là duy nhất của cá nhân, quả thứ ba được chia sẻ bởi tất cả chúng sinh.

Trường hợp chủ quyền của Chuyển luân vương (*cakra-vartin*) trên khắp bốn châu cũng là một minh họa: sức mạnh cá nhân của ông ta là kết quả của quả báo; những thứ dưới sự thống trị của người ấy là kết quả của sự thống trị của người ấy - do nghiệp lực trong quá khứ của người ấy tạo ra, góp phần tạo ra những đối tượng này để người ấy hưởng thụ.[99]

Các con đường của nghiệp quả được thiết lập dựa trên thực tế là mức độ phổ biến của chúng, hoặc ngược lại, không chỉ ảnh hưởng đến con người bằng cách bị quả báo mà còn ảnh hưởng rõ ràng đến trạng thái bên ngoài của sự vật. Như vậy, khi con đường nghiệp tránh trộm cắp chiếm ưu thế, mọi sự vật bên ngoài sẽ không phải chịu bất kỳ tai họa hay thiệt hại nào do sương gió, bão tố, v.v. gây ra. Khi tất cả mười con đường thiện nghiệp của nghiệp chiếm ưu thế thì nước Diêm-phù-đề (*Jambudvīpa*) tức nước Ấn Độ cổ đại này sẽ chứng

[97] *MVŚ*, 588c.
[98] *MVŚ*, 588c–589a; *AKB*, 253 f.
[99] *MVŚ*, 107a.

kiến bốn sự gia tăng - tuổi thọ của chúng sinh, các hạng mục tiện ích và hưởng thụ bên ngoài (*pariṣkāra*), và các pháp thiện xảo.[100] Tất cả những điều này ngụ ý rõ ràng rằng hành động tạo nghiệp của một cá nhân có cả khía cạnh cá nhân và tập thể. Cái sau được gọi là nghiệp tập thể.

Quan điểm Nhất thiết hữu bộ - về cơ bản là đồng ý với các trường phái Phật giáo - cho rằng toàn bộ vũ trụ, với tất cả các hành tinh, núi non và đại dương, v.v., là kết quả - kết quả của sự thống trị - của nghiệp tập thể của tổng thể chúng sinh sống trong đó.[101] Nó bắt đầu với những cơn gió có sức mạnh đặc biệt sinh ra từ nghiệp tập thể này.[102] Sự cạn kiệt của nghiệp tập thể này đưa đến sự tan rã của vũ trụ qua ba tai họa lớn - lửa, nước và gió.[103] Thực tế là nghiệp của chúng sinh trong thế giới này được trộn lẫn - một mặt tốt, một xấu - giải thích sự tồn tại của những thứ bên ngoài đẹp đẽ và dễ chịu như hoa thơm, v.v., và mặt khác là cơ thể con người với tất cả những tạp chất của chúng. Trong trường hợp của chư thiên (*deva*), nghiệp thiện xảo đặc biệt của họ tạo ra vẻ đẹp bình đẳng của cả thân bên trong lẫn đối tượng hưởng thụ bên ngoài của họ.[104]

Một câu hỏi được đặt ra: Nếu toàn bộ vũ trụ bắt nguồn từ nghiệp chung của tất cả chúng sinh, tại sao khi một người trong đó đạt đến trạng thái nhập niết-bàn (*parinirvāṇa*) thì các sự vật bên ngoài không giảm bớt do sự diệt trừ nghiệp của chúng sinh? Tôn giả Vasumitra giải thích như sau:

> Sẽ có sự suy giảm trong những thứ là quả nam tính (*puruṣakāra-phala*) và quả gần kề của sự thống trị [- những quả được tạo ra một cách cá nhân và trực tiếp, và do đó được trải nghiệm một cách cá nhân]. [Núi] Tu-di (*Sumeru*), v.v., chỉ là những quả từ xa của sự thống trị của con người [- anh ta chỉ góp phần vào sự phát sinh của chúng một cách gián tiếp và tập thể cùng với những sinh vật khác -] do đó không suy giảm trong những trường hợp như vậy.

---

[100] *Cf. MVŚ*, 588a–c, 127c.

[101] *MVŚ*, 41b, 106c, 692c.

[102] *AKB*, 157 f., 189: *sattvānāṃ karmajaḥ prabhāva-viśiṣṭo vāyurbījam* | *Cf. MVŚ*, 691b; *Ny*, 216b.

[103] *MVŚ*, 690a ff.

[104] *AKB*, 192.

[Hơn nữa,] Sumeru, v.v., phát sinh từ nghiệp tập thể của tất cả chúng sinh, sẽ không bị suy giảm ngay cả khi trong số họ [chỉ] một chúng sinh duy nhất còn lại, do họ được duy trì bởi nghiệp lực của ngài, còn hơn thế nữa khi vẫn còn vô số chúng sinh chưa đạt đến trạng thái nhập niết-bàn (*parinirvāṇa*)…

[Hơn nữa,] thậm chí có vô số chúng sinh đã đạt đến niết-bàn hoặc đã được sinh ra ở nơi khác, cũng có vô số chúng sinh đã được sinh ra trong vũ trụ này; do nghiệp lực của người này nên không hề suy giảm.[105]

***

[105] *MVŚ*, 106c–107a.

Chương 15

CON ĐƯỜNG TIẾN BỘ TÂM LINH

15.1. GIÁO LÝ GIÁC NGỘ DẦN DẦN

Chương thứ sáu của *AKB* được dành hoàn toàn cho cuộc thảo luận về con đường và những thành tựu tâm linh, liệt kê và xác định những con đường khác nhau.[1] Quả thực, việc nghiên cứu bản chất và chức năng của các con đường khác nhau là một phần không thể thiếu của *A-tỳ-đạt-ma*. Một trong bốn đạo sư Nhất thiết hữu bộ *(Sarvāstivāda)* vĩ đại, Tôn giả Ghoṣaka, nhấn mạnh điều này trong định nghĩa về *A-tỳ-đạt-ma (Abhidharma)*:

> Đối với người cầu giải thoát thực hành đúng đắn, [*A-tỳ-đạt-ma (abhidharma)*] có thể phân tích những gì chưa được hiểu: đây là khổ (*duḥkha*); đây là nguyên nhân của khổ; đây là sự chấm dứt khổ; đây là con đường dẫn đến sự chấm dứt; đây là con đường chuẩn bị (*prayoga-mārga*); đây là con đường không chướng ngại (*ānantarya-mārga*); đây là con đường giải thoát (*vimukti-mārga*); đây là con đường tiến bộ (*viśeṣa-mārga*); đây là con đường thánh (*pratipannaka-mārga*); đây là kết quả đạt được. Gọi là *A-tỳ-đạt-ma* vì nó có thể phân tích chính xác những ý nghĩa như vậy.[2] (Xem thêm, § 1.2).

Đối với Nhất thiết hữu bộ, con đường tiến bộ tâm linh là một cuộc hành trình rất dài. Phải mất ba a-tăng-kỳ kiếp (*asaṃkhyeya-kalpa*) để một hành giả đạt đến trạng thái Phật quả hoàn hảo[3] thực

---

[1] *AKB*, 391.

[2] *MVŚ*, 4b; xem *ở trên*, § 1.2.

[3] *MVŚ*, 70a, 85a, 315c, v.v..

hành tích lũy sáu sự hoàn hảo: trì giới ba-la-mật (*śīla-pāramitā*), bố thí ba-la-mật (*dāna-pāramitā*), tinh tấn ba-la-mật (*vīrya-pāramitā*), kiên nhẫn ba-la-mật (*kṣānti-pāramitā*), thiền định ba-la-mật (*dhyāna-pāramitā*) và trí tuệ ba-la-mật (*prajñā-pāramitā*) và hàng chục ngàn bài tập khó trên đường đi.[4] Thực ra, thời gian thực hành lâu dài này chỉ liên quan đến giai đoạn nỗ lực chuẩn bị (cầu nguyện).[5] Toàn bộ quá trình tiến bộ dần dần và học thuyết Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) không phải là giai đoạn của sự giác ngộ đốn ngộ. *MVŚ* ghi lại những tuyên bố của chính đức Phật về vấn đề này:

> Tôi nhớ rằng trong quá khứ, tôi đã tuyên bố như sau: "Không có Sa-môn hay Bà-la-môn, v.v., trong quá khứ, hiện tại hay vị lai có thể đạt được kiến thức và tầm nhìn về tất cả các pháp một cách đốn ngộ. Nếu người ta nói có, [người ta đang nói đến] điều không thể được. Trước hết, người ta phải trải qua ba a-tăng-kỳ kiếp (*asaṃkhyeya-kalpa*), thực hành hàng vạn pháp tu khó khăn, dần dần hoàn thiện sáu ba-la-mật (*pāramitā*), để có thể có được kiến thức và tầm nhìn thực sự về tất cả các pháp.[6]

MVŚ ghi lại quan điểm của một người, chẳng hạn như "Sa-môn đốn ngộ", làm ô nhiễm khu vực bị loại bỏ ngay khi ở giai đoạn phát sinh của định như kim cương (*vajropama-samādhi*); ở tất cả các giai đoạn trước chỉ có thể có sự đàn áp tạm thời của bao bọc (*paryavasthāna*) tích cực. Những người khác, như các Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*) và Bhadanta, khẳng định rằng phàm nhân không thể từ bỏ bất kỳ phiền não nào cả. Điều này là bởi vì chỉ có các bậc Thánh mới sở hữu trí tuệ bát-nhã (tức là thanh tịnh) cao quý mà chỉ nhờ đó các phiền não mới có thể được từ bỏ (*cf.* § 12.9.3).

MVŚ phát biểu, trong mối liên hệ này, rằng thực tế là nhằm mục đích bác bỏ những quan điểm cho rằng hai phản ứng đối với việc từ bỏ phiền não - sự phân biệt giữa kiến đạo (*darśanamārga*) và con đường tu tập (*bhāvanā-mārga*) - được trình bày.[7] Mỗi cõi trong ba cõi hiện hữu đều có hai loại phiền não chấm dứt do kiến đạo

[4] *MVŚ*, 428b: Thánh Thanh Văn giác ngộ cần 60 kiếp tu chuẩn bị; Thánh Duyên Giác cần 100 kiếp.

[5] *MVŚ*, 154a, 157c, 159a, 210b, v.v..

[6] *MVŚ*, 327c.

[7] *Cf. MVŚ*, 264b–c, 465c; xem thêm *phần trên,* § 12.7, § 12.9.3.

(*darśana-heya*) và chấm dứt do tu tập (*bhāvanā-heya*) - phải được loại bỏ hoàn toàn và quá trình này diễn ra dần dần. Giống như các nhà Nhất thiết hữu bộ, những người phản đối này cũng thừa nhận rằng có bốn kết quả của đời sống tâm linh (*śrāmaṇya-phala*).

Tuy nhiên, họ cho rằng việc từ bỏ phiền não chỉ có thể xảy ra vào thời điểm của định kim cương (*vajropama-samādhi*). Ba quả đầu tiên chỉ có thể ngăn chặn các phiền não, tạo ra định như kim cương (*vajropama-samādhi*). Những đối thủ khác cho rằng cái nhìn sâu sắc trực tiếp về bốn chân lý cao quý phát sinh đột ngột (xem *bên dưới*, § 15.3.1). Quan điểm này cũng bị bác bỏ trong cùng bối cảnh bởi những người theo các nhà Nhất thiết hữu bộ, những người lập luận rằng giống như các phiền não chấm dứt do tu tập (*bhāvanā-heya*), các phiền não chấm dứt do kiến đạo (*darśana-heya*) cũng phải được từ bỏ dần dần, không phải tất cả cùng một lúc.[8]

Trong hệ thống Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*), con đường tiến bộ tâm linh dần dần bắt đầu ở giai đoạn khi người thực hành là phàm nhân bình thường. Khi trở thành thánh nhân (*ārya*), người ấy phải tiếp tục tiến lên dần dần. Mức độ dần dần của tuệ giác tâm linh có được trong toàn bộ con đường tương ứng với sự từ bỏ dần dần các phiền não ở các giai đoạn khác nhau.

Ở giai đoạn cuối cùng của con đường tu tập, định như kim cương (*vajropamasamādhi*) xuất hiện và người thực hành cắt đứt bất cứ phiền não nào còn sót lại trong ba cõi, và người ấy được xem đã đạt được tuệ giác về chấm dứt mọi xiềng xích (*sarva-saṃyojana-paryādāna- parijñā*).[9] Sự kết thúc của cuộc hành trình là khi trí tuệ về sự vô sinh tuyệt đối (*anutpādajñāna*) của mọi phiền não trong tương lai phát sinh trong người ấy, và người ấy đã đạt được niết-bàn.

15.2. SƠ BỘ CHO GIAI ĐOẠN CHUẨN BỊ

Giai đoạn chuẩn bị (*prayoga*), theo đúng nghĩa, bao gồm các thực hành thiền định. Tuy nhiên, để phù hợp với truyền thống Phật giáo nói chung, toàn bộ con đường tâm linh của Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) là hệ thống tích hợp của giới (*śīla*), định (*samādhi*) và tuệ (*prajñā*). Điều đó có nghĩa là: thực hành thiền định (*samādhi*)

[8] *MVŚ*, 264c–265a.
[9] *MVŚ*, 317a.

không thể tách rời khỏi bối cảnh tổng thể của sự cam kết tâm linh và một cuộc sống phù hợp với đạo đức, nói chung, phù hợp với cam kết này. Theo đó, có những sự chuẩn bị sơ bộ trước khi một người có thể bắt tay vào thực hành thiền định một cách đúng đắn.

DSŚ quy định các bước sau trong con đường tiến bộ, bắt đầu từ việc học pháp từ những người hướng dẫn tâm linh:

> Nếu người ta đến gần và học tập một bậc chân nhân (*sat-puruṣa*) thì người ta có thể nghe được chánh pháp. Nghe được chân pháp rồi mới có thể quán chiếu đúng đắn (*yoniśo manas - √kṛ,* trong những bối cảnh như vậy có nghĩa là thiền định hoặc chiêm nghiệm) về những ý nghĩa sâu sắc và tinh tế. Sau khi đã quán chiếu đúng đắn về những ý nghĩa thâm sâu và tế nhị, người ta có thể tiến hành thực hành pháp và những gì phù hợp với pháp (*dharma-anudharma-pratipatti*).[10] Sau khi thực hành pháp một cách tinh tấn và những gì phù hợp với pháp, người ta có thể nhập vào sự chắc chắn của sự hoàn hảo (*nyāmāvakrānti = niyāmāvakrānti*).[11]

Bốn bước này - đến gần các chân nhân, lắng nghe chân pháp, thiền định đúng đắn và thực hành pháp và những gì phù hợp với pháp - được gọi là bốn yếu tố Nhập lưu (*srota-āpatty-aṅga*), dẫn đến việc đạt được nó.[12]

Trong bối cảnh chú giải về kinh đề cập đến "*A-tỳ-đạt-ma* thâm sâu", *MVŚ* đưa ra một cách rõ ràng hơn các thực hành tổng hợp về mặt nghiên cứu *A-tỳ-đạt-ma*, thực hành thiền định và chứng ngộ:

> Theo nghĩa tuyệt đối (*paramārtha*), bản chất nội tại của *A-tỳ-đạt-ma* chỉ có thể là khả năng hiểu biết vô lậu (*prajñendriya*). Từ chính quan điểm này, những điều mang lại "sự hiểu biết xuất sắc về thế gian (*viśiṣṭa*) bắt nguồn từ sự tu tập" (*bhāvanā-mayī prajñā*) - cụ thể là, "sự nhiệt tâm", "độ tối cao", "sự tiếp thu" và "pháp thế gian tối thượng" - cũng có thể được gọi là *A-tỳ-đạt-ma* vì khả năng nhận biết bốn chân lý cao quý một cách riêng biệt.

---

[10] DŚŚ, 463b: "niết-bàn được gọi là *pháp*; con đường bát chánh đạo được gọi là *anudharma*. Sự thực hành của các đệ tử đức Phật ở đó được gọi là pháp *anudharmapartipatti.*"

[11] *DSŚ*, 459c.

[12] *DSŚ*, 459c.

> Một lần nữa, từ chính quan điểm này, những gì mang lại "trí tuệ do suy gẫm" (*cintāmayī prajñā*) - cụ thể là, quán về bất tịnh, chánh niệm về hơi thở, v.v. - cũng có thể được gọi là *A-tỳ-đạt-ma (Abhidharma)* do khả năng phân biệt các uẩn (*skandha*) một cách riêng biệt và tập thể.
>
> Một lần nữa, từ chính quan điểm này, những điều mang lại "trí tuệ do nghe" (*śrutamayī prajñā*) - [cụ thể là] phân tích và thiết lập các đặc tính nội tại và chung của các pháp, phá hủy ảo tưởng liên quan đến các thực thể hiện hữu và đối tượng nhận thức (*ālambana*) - cũng có thể được gọi là *A-tỳ-đạt-ma* vì thực tế chúng không áp đặt (*sam - ā - √ruh)* cũng không phủ nhận (*apa - √vad)* đối với pháp.
>
> Một lần nữa, từ chính quan điểm này, những ai mang lại "trí tuệ từ nơi tái sinh" (*upapatti-sthāna-prātilambhikā prajñā*) cũng có thể được gọi là *A-tỳ-đạt-ma (Abhidharma)* vì khả năng vận hành (*√vṛt)* một cách không sai lầm trong việc tiếp nhận, chịu đựng trong tâm, suy ngẫm và khảo sát lời dạy 12 chi (*dvādaśāṅga*) của Tam tạng…[13]

Những giải thích trên thực tế là một tuyên bố về các giai đoạn chuẩn bị dẫn đến việc đạt được trí tuệ hoàn hảo [= *A-tỳ-đạt-ma (Abhidharma)* trong ý nghĩa tuyệt đối]. Các giai đoạn này như sau:

> Nghiên cứu lời dạy của đức Phật với sự hỗ trợ của trí tuệ bắt nguồn từ sự sinh ra (*upapatti-prātilambhika-prajñā*)
>
> Nghiên cứu *A-tỳ-đạt-ma* - phân tích đặc tính của các pháp (*śrutamayī prajñā*).
>
> Tu các thiền như quán về sự bất tịnh và chánh niệm về hơi thở (*cintāmayī prajñā*).
>
> "Sự nhiệt tâm", "độ tối cao", "sự tiếp thu" và "pháp thế gian tối thượng" (*bhāvanāmayī prajñā*).
>
> Đạt được trí tuệ vô lậu (đích đến cuối cùng).

Một đơn thuốc toàn diện hơn, mặc dù ngắn gọn, cho các bước dẫn đến quả thánh Nhập lưu được đưa ra trong *MVŚ* như sau:

---

[13] *MVŚ*, 3a-b.

> Đây là những sự chuẩn bị sơ khởi cho một người [nhắm tới] quả vị Nhập lưu: Lúc đầu, vì khát vọng quả giải thoát, nên siêng năng thực hành bố thí (*dāna)* và giới luật thanh tịnh (*śīla*); [ii] sự hiểu biết bắt nguồn từ việc lắng nghe, quán các điều bất tịnh, niệm hơi thở và niệm xứ (*smṛtyupasthāna*); và [iii] sự ấm áp, đỉnh cao, sự tiếp thu và pháp tối thượng trên đời; và [sau đó người ấy đi vào] [iv] 15 khoảnh khắc của con đường nhìn thấy. Đây được gọi chung là "chân vững chắc của một người".[14]

Đơn thuốc trên rõ ràng bao gồm việc thực hành các hành vi thiện xảo như bố thí và điều chỉnh đạo đức.

Ở chỗ khác, *MVŚ* giải thích tại sao không có sự thoái lui từ dòng chảy và nói về nền tảng của con đường của tầm nhìn:

> **Câu hỏi:** Tại sao lại không có ai thoái lui từ thánh Nhập lưu?
>
> **Trả lời:** Vì sự vững chắc của nền móng.
>
> Nền móng đó là gì ?
>
> Điều này bao gồm [các thực hành sau đây] của người tìm kiếm giải thoát: bố thí; sống có đạo đức; tham gia vào các công việc của Phật, pháp và Tăng; chăm sóc người già và người bệnh, trì tụng những lời cao quý và thuyết giảng chúng cho người khác; dụng tâm đúng đắn (*yoniso manaskāra*); thực hành quán các bất tịnh, niệm hơi thở, niệm xứ, quán ba nghĩa (三義), thiện xảo về bảy trú xứ (七處善; **sapta-sthāna-kauśala*), sự nhiệt tâm, độ tối cao, sự tiếp thu và pháp thế gian tối thượng.[15]

Chúng tôi có quy định không chỉ về các hoạt động thiện xảo hơn, cả về mặt xã hội và tôn giáo, chẳng hạn như chăm sóc người bệnh và thuyết pháp, mà còn có hai thực hành thiền định bổ sung sau đây:[16]

(1) Quán ba nghĩa, là quán chiếu tuần tự các thực nghĩa của uẩn (*skandha*), xứ (*āyatana*) và giới (*dhātu*).

(2) Sự khéo léo đối với bảy trú xứ là sự khảo sát năm uẩn thực

---

[14] *MVŚ*, 317c.

[15] *MVŚ*, 933c.

[16] Xem *JPŚ*, 964b; *MVŚ*, 560b, v.v.

sự như chúng vốn là, từ bảy quan điểm. Lấy sắc (*rūpa*) làm ví dụ: người ta xem xét bản thân sắc (*rūpa*) như (i) quả, và (ii) nguyên nhân từ đó nó được tạo ra. Người ta có thể xem xét thêm (iii) sự chấm dứt của nó, (iv) con đường đối trị dẫn đến sự chấm dứt của nó, (v) khía cạnh thú vị của nó (*āsvādana)* như một đối tượng của sự gắn bó, (vi) một khía cạnh ghê tởm nào đó của nó là một lỗi lầm (*ādīnava*) cần phải tránh, và cuối cùng (vii) sự vượt qua sự dính mắc của nó.

Hai cách thực hành này không được đề cập trong *AKB* trong bối cảnh này. Nhưng sự xuất hiện của chúng đã được chứng thực trong *Tạp A-hàm* (*Saṃyuktāgama*).[17]

AKB quy định vòng sơ loại như sau:[18]

(I) trì giới (*śīlaṃ pālayati*);

(II) phát triển trí tuệ do nghe (*śruta-mayī prajñā*) - học và tiếp nhận sự hướng dẫn Phật pháp từ thầy.

Để đảm bảo thành công trong thiền định, người ta phải thanh lọc cơ thể và tâm trí theo ba cách:

(i) sự rút lui về mặt vật lý hoặc xa cách (*vyapakarṣa*) bằng cách xa lánh bạn bè xấu xa và cắt đứt những điều kiện bất lợi, và rút lui về tinh thần bằng cách diệt trừ những tư tưởng bất thiện (*akuśalavitarka*);

(ii) thực hành sự hài lòng và ít muốn (*saṃtuṣṭiś ca alpecchatā ca*);

(iii) An trú trong bốn dòng dõi thánh thiện (*ārya-vaṃśa*) - được gọi như vậy bởi vì những người cao quý được sinh ra từ họ (*āryāṇām ebhyaḥ prasavāt*) - thuộc bản chất vô tham (*alobha*): [họ] (a-c) hài lòng với quần áo, thức ăn, giường ngủ và chỗ ngồi, và (d) vui thích sự từ bỏ phiền não (= sự thực chứng của sự chấm dứt (*nirodha*) và trong việc tu tập thánh đạo (*prahāṇa-bhāvanā-ārāmatā*).[19]

---

[17] Xem *SĀ, T.*2, 10a–11c.

[18] *AKB*, 334ff.

[19] *AKB*, 335 f.; *MVŚ*, 906c ff.

Không giống như trong tông Du-già (*Yogācāra*), các thực hành sơ bộ không được đề cập cụ thể đến giai đoạn riêng biệt, được gọi là "giai đoạn của các điều kiện cần thiết" (資糧位; *saṃbhāra-avasthā*) hoặc đôi khi là "con đường điều kiện cần thiết" (資糧道, tư lương đạo; **saṃbhāra-mārga; tshogs gyi lam*), trong quá trình tiến bộ tâm linh. Tuy nhiên, ngay cả trong những văn bản đầu tiên như *SgPŚ*, chúng ta có thể tìm thấy những thực hành xứng đáng như bố thí được đề cập đến những điều kiện cần thiết để trau dồi và tích lũy.[20] *MV* giải thích rằng đức Phật có được lòng đại bi thanh tịnh (*mahā-karuṇa*) là kết quả của sự viên mãn của hai điều kiện cần thiết về công đức và trí tuệ (福德智慧資糧; *puṇyajñāna-saṃbhāra*); trước đây bao gồm các hành động bố thí, bao gồm cả hành động sống của mình, việc tuân thủ các giới luật thanh tịnh, thực hành khổ hạnh và sự nhẫn nại [tức là bố thí ba-la-mật (*dāna-pāramitā*), giới ba-la-mật (*śīla-pāramitā*), kiên nhẫn ba-la-mật (*kṣānti-pāramitā*) và tinh tấn ba-la-mật (*vīrya-pāramitā*); thứ hai, trau dồi các thiền định (*dhyāna*) và không ngừng tìm kiếm trí tuệ siêu việt (*prajñā-pāramitā*).[21]

Ở chỗ khác, *MV* giải thích rằng Bồ-tát (tức là vị Phật tương lai) có thể nhập thai mà không có bất kỳ sự đảo lộn nào vì ngài được trang bị công đức và kiến thức một cách xuất sắc:

> Theo một đạo sư (có lẽ là một đạo sư Nhất thiết hữu bộ), do công đức và trí tuệ vượt trội của Bồ-tát, nên khi sắp vào bụng mẹ, ngài không có bất kỳ ý tưởng lộn xộn nào và không khởi lên bất kỳ ham muốn giác quan nào. Thánh Độc Giác (*pratyekabuddha*) cũng có công đức và trí tuệ, họ không vượt trội lắm trong trường hợp của họ; vì lý do này, khi vào bụng mẹ, họ cũng khởi lên dục ái mặc dù không có ý tưởng lộn xộn.[22]

Trong truyền thống *A-tỳ-đạt-ma*, công đức và kiến thức quả thực đã được nêu bật như là hai điều kiện tiên quyết cơ bản trong con đường tiến bộ tâm linh. Sự nhấn mạnh Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) này được duy trì một cách nhất quán trong thời gian sau này. Do đó, Tôn giả Samghabhadra cũng tuyên bố rằng một vị Chuyển luân

[20] Ví dụ: *SgPŚ*, 402a–c.
[21] *MVŚ*, 159b–c.
[22] *MVŚ*, 363c.

vương, một vị Đại giác ngộ và một vị Giác ngộ hoàn hảo (= Phật) nhập vào tử cung một cách khác nhau. Người đầu tiên có nhận thức đúng đắn (không có sự lộn xộn và do đó có ái dục) khi đi vào, nhưng không duy trì ở trong đó và thoát ra khỏi nó. Người thứ hai có thể duy trì chánh niệm đúng đắn trong cả khi đi vào và ở, nhưng không duy trì được khi đi ra. Người thứ ba có thể duy trì chánh niệm xuyên suốt ba giai đoạn vào, ở và ra. Sự khác biệt được tính như sau:

> Nghiệp quả đầu tiên vượt trội, ở chỗ người ấy đã tu tập được nhiều công đức. Người thứ hai vượt trội về kiến thức, cũng như đã trau dồi học thức (*bahuśruta*) và khả năng nhận thức xuất sắc trong một thời gian dài. Người thứ ba xuất sắc cả hai, vì đã trau dồi [cả hai] công đức và trí tuệ xuất sắc trong nhiều kiếp (曠劫修行勝福慧故).[23]

Sự nhấn mạnh về công đức cũng được chỉ ra trong học thuyết về ba nhân thiện xảo được chứng thực trong *MVŚ* và các văn bản tiếp theo: dẫn đến công đức (*puṇya-bhāgīya*), nỗ lực đưa đến giải thoát (*mokṣa-bhāgīya*) và dẫn đến thâm nhập (*nirvedha-bhāgīya*). Như chúng tôi sẽ giải thích dưới đây, giai đoạn thứ hai và thứ ba cùng nhau tạo thành giai đoạn chuẩn bị thích hợp. *AKB* mô tả cả ba như sau:

> Điều có lợi cho công đức là điều đưa đến quả báo đáng mong muốn. Khi sự dẫn đến giải thoát đó xuất hiện, [người thực hành] được định sẵn là có bản chất [nhận ra] niết-bàn (*nirvāṇa*) (*parinirvāṇa-dharmā bhavati*)… Điều dẫn đến sự thâm nhập là bốn phần, hơi ấm, v.v..

Như vậy rõ ràng là gốc thiện dẫn đến công đức, mặc dù chắc chắn hữu ích cho hành giả theo cách tổng quát và do đó cũng tạo thành nỗ lực chuẩn bị theo nghĩa rộng hơn, không ngang hàng với hai gốc kia vốn đặc biệt chuẩn bị cho hành giả đạt được thành tựu tâm linh. Vì lý do này mà nó không được bao gồm trong con đường chuẩn bị thích hợp. Những mô tả trong các văn bản khác[24] về cơ bản là giống nhau, nhưng giải thích gốc rễ này tệ hơn. Lời giải thích của Saṃghabhadra, rất giống với *ADV*, như sau:

---

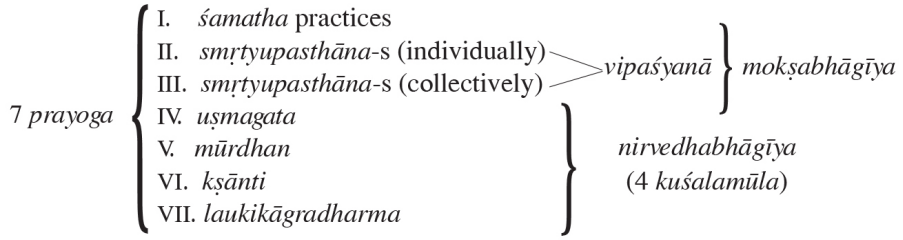
[23] *MVŚ*, 479a.

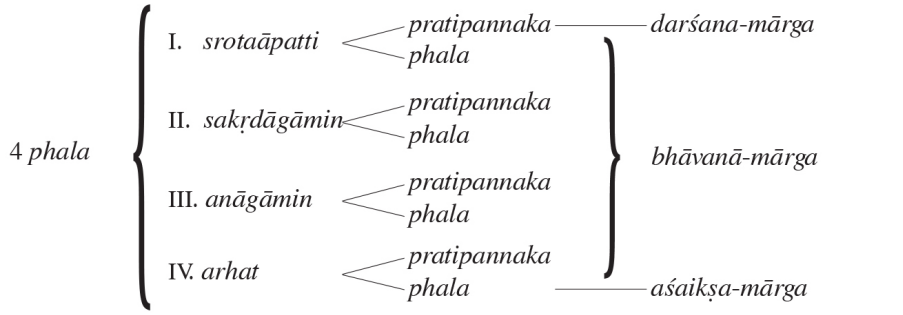
[24] *MVŚ*, 34c–35a; *Ny*, 595b–c; *SPrŚ*, 892b; *ADV*, 218.

> Điều dẫn đến công đức là tác nhân tạo ra hạt giống của quả báo đáng mong muốn giữa chư thiên và loài người, v.v.. Chính nhờ đó mà xuất hiện những quả báo đáng mong muốn khác nhau như quả báo của một gia tộc nổi tiếng (*maheśākhya*) trên thế giới, sự giàu có lớn lao (*mahābhogya*), vật chất, vẻ đẹp (*rūpya*), Chuyển luân vương (*cakravartin*), Đế thích, Phạm thiên, v.v.. Điều đó dẫn đến giải thoát là do đó, do sự ổn định của khuynh hướng khéo léo hướng tới giải thoát (*mokṣāśayāvasthānāt*), trở nên không thể lay chuyển, [người hành giả] trở thành định mệnh (*niyata*) cho nhập niết-bàn (*parinirvāṇa*)… Điều dẫn đến sự thâm nhập là bốn phần, hơi ấm, v.v..[25]

15.3. CÁC GIAI ĐOẠN KHÁC NHAU CỦA CON ĐƯỜNG

Toàn bộ con đường dẫn đến sự hoàn thiện cuối cùng này được chia thành bảy giai đoạn nỗ lực chuẩn bị và bốn giai đoạn đạt được thành quả tâm linh, như được trình bày trong biểu đồ sau:





[25] *Cf. ADV*, 218: *puṇyabhāgīyaṃ yêna devamanuṣyopapattibījaṃ pratigṛhṇāti maheśākhyaiś ca kulamahābhogarūpyacakravartiśakrapuṣpaketubrahmatvādīnāṃ prāptaye phalam ākṣipati | mokṣabhāgīyaṃ yênāvikampyamokṣāśayāvasthānād avaśyaṃ pari(ni)vāṇadharmā bhavati | nirvedhabhāgīyam ūṣmagatamū(laṃ) caturvidham ||*

Từ biểu đồ trên, người ta thấy rằng con đường chuẩn bị bao gồm hai phần:

(1) Đưa đến giải thoát (*mokṣa-bhāgīya*): những thứ dẫn đến, đóng vai trò là nguyên nhân dẫn đến giải thoát = niết-bàn (*nirvāṇa*);

(2) Đưa đến chuẩn bị (*nirvedha-bhāgīya*): những điều đưa đến sự phân biệt mang tính quyết định, tức là sự phát sinh của trí tuệ vô lậu.

Trong *AKB*, đưa đến chuẩn bị (*nirvedha-bhāgīya*) còn được gọi chung là bốn nhân thiện xảo, vì chúng dẫn đến kết quả của thánh Nhập lưu (*srotaāpatti)*, là điểm không thể quay trở lại trong hành trình tâm linh - sự thực hành hướng tới sự giải thoát hoàn toàn. Đó là điểm quan trọng mà tại đó phàm nhân (*pṛthagjana*) trở thành một bậc thánh (*ārya*), không bao giờ thoái lui trở thành phàm nhân nữa. Tuy nhiên, *MVŚ* nói cả hai phần đều là những gốc thiện - theo nghĩa là hạt giống, và giải thích hai thuật ngữ như sau:

> căn lành nỗ lực đưa đến giải thoát (*mokṣa-bhāgīya kuśala-mūla*): [hành giả] gieo những hạt giống quyết định cho sự giải thoát. Vì lý do này, người ấy quyết định có thể (/ định mệnh) đạt được niết-bàn (*parinirvāṇa*).
>
> Các căn lành nỗ lực đưa đến giải thoát (*mokṣa-bhāgīya kuśala-mūla*) là: noãn (*uṣmagata/ ūṣmgata*), đỉnh (*mūrdhan*), nhẫn (*kṣānti*), *laukikāgra-dharma.*[26]

15.3.1. Nỗ lực đưa đến giải thoát (*Mokṣa-bhāgīya*)

MVŚ[27] tiếp tục ở đây để phân tích nỗ lực đưa đến giải thoát (*mokṣa-bhāgīya*) một cách rõ ràng:

(i) Chúng có bản chất nội tại (*svabhāva*) là ba nghiệp - thân thể, lời nói - với ưu thế của tâm.

(ii) Chúng liên quan đến tâm địa (*mano-bhūmi*).

(iii) Họ có được thông qua nỗ lực, không phải bẩm sinh.

---

[26] *MVŚ*, 35a.

[27] *MVŚ*, 35a–b.

(iv) Chúng có nguồn gốc từ trí tuệ do nghe (*śruta-mayī prajñā*) và trí tuệ do suy gẫm (*cintā-mayī prajñā*), không phải trí tuệ do tu (*bhāvanā-mayī prajñā*).

(v) Chúng chỉ được tạo ra giữa con người, chỉ ở những người tồn tại trong Dục giới (*kāmadhātu*) - không phải Sắc giới (*rūpadhātu*), Vô sắc giới (ārūpya-*dhātu*); và chỉ những người ở ba lục địa - không phải ở *Uttarakuru-dvīpa*.

(vi) Chúng chỉ được gieo trồng (như những hạt giống) ở nơi có Phật pháp, do đó chỉ khi nào có Phật xuất hiện.

(vii) Chúng được cả nam và nữ gieo trồng.

(viii) Chúng có thể nảy sinh do kết quả của việc thực hành bố thí, hay trì giới, hay nghe (học) pháp từ người khác: Người ta có thể gieo trồng những hạt giống giải thoát này chỉ bằng cách bố thí thức ăn (*piṇḍa*) hoặc bằng cách chỉ tuân thủ tám giới (*upavasthā-śīla*), v.v., miễn là động cơ thực sự là để giải thoát.

(ix) Những thứ này chỉ có thể được trồng bởi những người có khát vọng mãnh liệt về niết-bàn và chán ghét luân hồi.

(x) Một khi chúng đã được gieo trồng, phải mất tối thiểu ba kiếp sống để đạt được giải thoát: ở đời thứ nhất, hạt giống được trồng; ở đời thứ hai, chúng đã trưởng thành; ở đời thứ ba, đạt được giải thoát. Nhưng có thể phải mất nhiều nhiều kiếp (a) nếu hành giả không phát khởi nỗ lực đưa đến thâm nhập (*Nirvedha-bhāgīya*), hoặc (b) nếu vị ấy, mặc dù đã phát khởi nỗ lực đưa đến thâm nhập (*Nirvedha-bhāgīya*), nhưng thất bại trong nhiều kiếp mà theo sau để phát sinh *samyaktvaniyāma-avakramaṇa* (tức là đạt Nhập lưu - xem *phần dưới*, § 15.4).

(xi) Có sáu dòng họ (*gotra*) cao cấp dần dần (xem *phần dưới*) - sáu loại A-la-hán (*arhat*) nỗ lực đưa đến giải thoát (*mokṣa-bhāgīya*):

(1) *parihāṇa-dharman* - những người dễ bị thoái lui; (2) *cetanā-dharman* - những người có khả năng chấm dứt sự tồn tại theo ý muốn; (3) *anurakṣaṇā-dharman* - những người có

khả năng tự bảo vệ mình khỏi thoái lui; (4) *sthitākampya* - những người có khả năng an trụ trong sự chứng đạt mà không nỗ lực thoái lui, mặc dù họ có thể không tiến bộ trừ khi nỗ lực; (5) *prativedhanā-dharman* - những người có khả năng thâm nhập vào trạng thái A-la-hán; (6) *akopya-dharman* - những người tuyệt đối không dễ bị thoái chuyển. Mỗi loại trước đó được chuyển đổi dần dần thành loại tiếp theo.

(xii) Dòng thánh Thanh Văn (*śrāvaka-gotra*) của nỗ lực đưa đến giải thoát (*mokṣa-bhāgīya*) được chuyển hóa, làm phát sinh thánh Duyên Giác và Phật. Dòng thánh Duyên Giác được chuyển hóa, sinh ra dòng thánh Thanh Văn và Phật. Dòng Phật đã được tạo ra, không thể chuyển hóa thêm nữa vì đây là loại (*tīkṣṇa, tīvra*) mạnh nhất.

Những người chưa trồng thiện căn (*kuśala-mūla*) của nỗ lực đưa đến giải thoát (*mokṣa-bhāgīya*) được cho là thuận theo dòng (*anu-srota*); những người đã làm như vậy là những kẻ nghịch dòng (*prati-srota*). "Dòng" ở đây ám chỉ luân hồi. Bởi vì ngay cả khi một người nên thực hiện những hành động phước đức vĩ đại, hoặc thông thạo Tam tạng, hoặc thực hành và có nhiều thành tựu thiền định và năng lực siêu phàm khác nhau, v.v., và đạt được những trạng thái tái sinh thuận lợi thì người ta vẫn phải trải qua khổ (*duḥkha*) trong luân hồi. Mặt khác, do đã gieo trồng thiện căn (*kuśala-mūla*) của nỗ lực đưa đến giải thoát (*mokṣa-bhāgīya*) ở giai đoạn chuẩn bị,

> Một người có thể được cho là đang an trụ trên bờ niết-bàn. [Điều này là như vậy] ngay cả khi vì những phiền não của mình, vị ấy nên phạm các hành động về thân, khẩu, hoặc nghiệp vô ngại (*ānantarya-karma*), hoặc cắt bỏ tất cả thiện căn (*kuśala-mūla*) đến mức mà trong vị ấy không tồn tại một hạt giống nhỏ nhất của pháp trắng, [ngay cả khi người ấy] rơi vào địa ngục *Avīci*, trải qua nhiều hình thức đau khổ khác nhau. Đây là câu chuyện về người này đã được định mệnh để đạt đến niết-bàn (*parinirvāṇa*).[28] (Tuy nhiên, người ta không cho rằng người ấy đã nhập vào chánh tánh ly sinh (*samyaktva-niyāma,* 正性離生).

[28] *MVŚ*, 885b–c.

Ý nghĩa tâm linh của đưa đến giải thoát (*mokṣa-bhāgīya*) như vậy nên ý nghĩa của thuật ngữ này sẽ trở nên rõ ràng. Người ta nói rằng tốt hơn hết là Devadatta rơi vào địa ngục A-tỳ (*Avīci*) hơn là *Udraka-rāmaputra*, người được sinh vào cõi trời Phi trưởng phi phi tưởng (*naiva-saṃjñā-nāsaṃjñā)*. Bởi vì, mặc dù người trước đã phạm phải ba trong số các nghiệp vô ngại *(ānantarya)* và do đó cắt bỏ thiện căn (*kuśala-mūla*), nhưng người ấy sẽ - do đã đạt được nỗ lực đưa đến giải thoát (*mokṣa-bhāgīya*) - đạt đến giác ngộ của thánh Độc Giác (*pratyekabuddha-bodhi*) vào thời điểm mà mạng sống con người có thể kéo dài 84.000 năm, trở thành một người thông thái (*tīkṣṇendriya*) xuất sắc ngay cả Śāriputra, v.v. sau này không trồng nỗ lực đưa đến giải thoát (*mokṣa-bhāgīya*). Theo đó, mặc dù tái sinh vào cõi hữu phần, nhưng cuối cùng người ấy vẫn rơi vào các cõi ác và không thể đạt được giải thoát.[29]

15.3.1.1. Thiền chỉ (*śamatha*) và thiền quán (*vipaśyanā*)

Sự nhấn mạnh ở trên về tầm quan trọng cốt yếu của nỗ lực đưa đến giải thoát (*mokṣa-bhāgīya*) đối với sự giải thoát cũng nói lên tầm quan trọng to lớn của sự bình yên (*śamatha*) và tuệ giác (*vipaśyanā*) - trong đó bao gồm nỗ lực đưa đến giải thoát (*mokṣa-bhāgīya*) - như là thực hành tâm linh.

Hành giả bắt đầu với hai thực hành thiền chỉ (*śamatha*) là quán bất tịnh (*aśubhā-bhāvanā*) và quán niệm hơi thở (*ānāpānasmṛti*) tạo thành lối vào[30] tu tập tâm linh đúng nghĩa. Thực hành đầu tiên là quán chiếu về sự suy thoái ngày càng tăng của cơ thể, mục tiêu là đối phó với lòng tham. Cái sau bao gồm sáu khía cạnh: đếm, theo dõi, sửa chữa, khảo cứu, sửa đổi và thanh lọc.[31] *MVŚ* [32] gọi hai phương pháp thiền định này là hai cánh cổng bất tử (*amṛta-dvāra*), tức là niết-bàn (*nirvāṇa*).

Trong sách chú giải của Trung Quốc, thiền định tĩnh lặng thường được gọi chung là "năm cách làm tâm tĩnh lặng" (五停心).[33] Đây cũng là thuật ngữ đã được sử dụng trong nhiều tác phẩm khác nhau

[29] *MVŚ*, 885b–886a.
[30] *AKB*, 337.
[31] *AKB*, 339f.; *MVŚ*, 134c.
[32] *MVŚ*, 384b, 662c, v.v..
[33] Ví dụ: Sớ giải của Phổ Quang về *AKB*, *T*41, 350a, 339b; v.v..

của bậc thầy vĩ đại Thiên Thai, Trí Khải (智顗; khoảng 538–597).[34]

Thuật ngữ tiếng Phạn tương ứng không thể tìm thấy trong *AKB* hoặc các văn bản *A-tỳ-đạt-ma* Ấn Độ có liên quan khác trong bản gốc của chúng. Trong *MVŚ*, các thiền định thuộc nhóm này được đề cập ở một nơi, nhưng không được được phân nhóm với nhau một cách rõ ràng.[35] Ở một chỗ trong bản văn này có nhấn mạnh rằng "các thiền giả chủ yếu dựa vào việc quán xét các bất tịnh như là cửa ngõ để đi vào con đường siêu phàm".[36] Ở đó, phép quán này được thảo luận rất dài,[37] và nó cho thấy làm thế nào, ngay sau khi hoàn thành việc quán này, hành giả có thể tiến vào thực hành thiền tuệ (*vipaśyanā*) của chánh niệm trên thân, v.v..

Tuy nhiên, với tư cách là một nhóm thực hành tĩnh lặng cụ thể, năm phương pháp này có lẽ đã được phát triển ở giai đoạn khá sớm. Một bản dịch tiếng Hán cổ xưa của *Bồ-tát địa trì kinh* (菩薩地持經; *T*30, no. 1581) liệt kê năm "cửa ngõ (/ phương pháp) vào" (度門, độ môn **avatāra-mukha*): 1. quán bất tịnh. 2. thiền tâm từ (*maitrī*), 3. quán duyên sinh, 4. quán phân chia giới (*dhātu*), 5. chánh niệm hơi thở.[38] Trong *Ngũ môn thiền kinh yếu dụng pháp* của Buddhamitra (*T*15, no. 619, 五門禪經要用法; 325c), việc quán tưởng giới (*dhātu*) được thay thế bằng "niệm Phật" (*buddhānusmṛti*). Những cách thiền này được cho là đã được tiến hành để xem xét các loại tính cách khác nhau - những loại thuộc loại tham lam chiếm ưu thế (*adhi-rāga*), những loại thuộc loại chủ yếu là phân tâm (*adhi-vitarka*), v.v.:[39]

(1) suy ngẫm về sự bất tịnh - loại tham lam

(2) thiền về lòng nhân ái - loại thù hận

(3) quán chiếu về duyên sinh - loại ảo tưởng

(4) quán chiếu về giới (*dhātu*) - loại tự phụ, tự chấp thủ

---

[34] Ví dụ: *T*46, no.1918, 557c–558a, 564a–b; *T*1916; *T*1911, 35c; v.v..

[35] Ví dụ: *MVŚ*, 410a.

[36] *MVŚ*, 205a.

[37] *MVŚ*, 205a–208c.

[38] *T*.30, 905b. Cũng xem YBŚ, *T*.30, 427b, 458a-b, liệt kê các yêu cầu này và cũng giải thích các chức năng phản tác dụng tương ứng của chúng nhưng không gán cho chúng một tên chung.

[39] *Cf. AKB*, 337.

(5i) chánh niệm hơi thở - loại phóng dật

(5ii) (niệm đức Phật - những người buồn phiền, có tư tưởng bất thiện, bị cảnh giới áp bức).

Sau khi đạt được an tịnh, hành giả bắt đầu thực hành tuệ giác bao gồm bốn ứng dụng chánh niệm[40] trên thân (*kāya*), cảm giác (*vedanā*), hành (*saṃjñā*) và pháp.[41] Điều này được thực hiện theo hai cách: Đầu tiên, hành giả quán xét các đặc tính cụ thể của mỗi đặc tính[42] trong bốn - thân thể không thanh tịnh; các cảm giác không thỏa mãn (*duḥkha*); ý tưởng là vô thường; tất cả các pháp đều không có ngã.[43] Hành giả cũng phải quán một cách tổng quát rằng thân, cảm thọ, hành và pháp - trong mỗi trường hợp - giống như tất cả các pháp hữu vi đều là bất tịnh, bất toại nguyện, vô thường và không có ngã. Tiếp theo, hành giả quán xét chung rằng tất cả bốn - thân, thọ, tưởng và pháp - đều bất tịnh, bất toại nguyện, vô thường và vô ngã như nhau.

Cần lưu ý rằng đối với các nhà Nhất thiết hữu bộ, thiền chỉ (*śamatha*) và thiền tuệ (*vipaśyanā*) không phải là những thực hành loại trừ lẫn nhau, cũng như không có sự khác biệt quá rõ ràng. Học thuyết *A-tỳ-đạt-ma (Abhidharma)* của người Itisan cho rằng trong cùng một tư tưởng có cả thiền chỉ (*śamatha*) và thiền tuệ (*vipaśyanā*).[44] Quả thực, theo Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*), định và Bát-nhã nhất thiết phải cùng tồn tại như hai trong mười tâm sở phổ quát (xem *phần trên,* § 9.3.4.1). Hai loại hành giả này phải được phân biệt theo quan điểm về các giai đoạn chuẩn bị của chúng:

> Những người trau dồi hầu hết các điều kiện cần thiết của thiền chỉ (*śamatha*) là những người, ở giai đoạn nỗ lực chuẩn bị, luôn thích thú với sự cô độc và tránh xa sự ồn ào. Họ nhìn thấy những khuyết điểm của việc giao tiếp xã hội và thường xuyên sống ở những nơi yên tĩnh. Khi họ bước vào con đường cao quý, họ được gọi là loại hành giả thiền chỉ (*śamatha-carita*).

---

[40] *smṛty-upasthāna - MVŚ*, 936c ff., *AKB*, 341 ff.

[41] Tất cả pháp - ngoại trừ thân, thọ và hành. *MVŚ*, 937a: các đối tượng tinh thần - khác với thọ uẩn (*vedanā-skandha*) - được gộp vào trong pháp thân.

[42] *svalakṣaṇa* = tự tánh (*svabhāva*) - *AKB*, 341.

[43] *MVŚ*, 938a: Bốn chánh niệm là để đối trị bốn tình trạng lộn xộn tương ứng (*viparyāsa*).

[44] *MVŚ*, 148a.

> Những người trau dồi hầu hết các điều kiện tiên quyết của thiền tuệ (*vipaśyanā*) là những người, ở giai đoạn nỗ lực chuẩn bị, luôn luôn thích thú nghiên cứu và suy ngẫm về Tam tạng. Họ liên tục khảo sát các đặc tính cụ thể và tổng quát của các pháp sa ngã. Khi bước vào con đường cao quý, họ được gọi là loại hành giả thiền tuệ (*vipaśyanā-carita*).[45]

Tính không loại trừ lẫn nhau của chúng cũng được nhấn mạnh trong các ý kiến khác nhau được đưa ra trong *MVŚ*[46] bởi các bậc thầy *A-tỳ-đạt-ma (Ābhidharmika)* khác nhau về bao nhiêu trong sáu khía cạnh của niệm hơi thở (§ 15.3.1.1) đến từ thiền chỉ (*śamatha*) và thiền tuệ (*vipaśyanā*). Một số người cho rằng ba loại đầu thuộc thiền chỉ (*śamatha*) và ba loại sau thuộc thiền tuệ (*vipaśyanā*); những người khác nói điều ngược lại. Các nhà biên dịch của *MVŚ* nhận xét rằng "không có quy tắc cố định nào ở đây - tất cả đều có thể thuộc thiền chỉ (*śamatha*) hoặc tất cả đều có thể thuộc thiền quán (*vipaśyanā*)".

Một câu hỏi được đặt ra: Có cần phải có chứng đắc (*samāpatti*) để có được trí tuệ thanh tịnh giải thoát chúng ta khỏi luân hồi không? Trên thực tế, có ai cần thực hành thiền định không?

Từ quan điểm của các nhà *A-tỳ-đạt-ma (Ābhidharmika)* của Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*), câu trả lời rõ ràng là "có". Người ta nói rằng bốn thiện căn (tức là *nirvedhabhāgīya*) chỉ có thể được tạo ra từ sự hiểu biết bắt nguồn từ sự tu tập, ở giai đoạn trang bị (*samāhita*), chứ không phải từ những hiểu biết bắt nguồn từ sự suy ngẫm và lắng nghe.[47] Nói cách khác, ở giai đoạn chuẩn bị dẫn đến sự đạt được hơi ấm thực sự, v.v., hành giả nhất thiết phải phụ thuộc vào thực hành thiền định.

Cụ thể hơn, hành giả chỉ có thể đạt được những gốc rễ này ở các giai đoạn chưa đến (*anāgamya*), thiền trung gian (*dhyānāntara*) và bốn thiền căn bản (*dhyāna*).[48] Điều này có nghĩa là họ phải đạt được mức độ tập trung của giai đoạn "chưa đến". Giai đoạn này là một

---

[45] *MVŚ*, 148a.

[46] *MVŚ*, 135b.

[47] *AKB*, 346: *tac caitac caturvidham api nirvedhabhāgīyam bhāvanāmayam | na śrutacintā-mayam |*

[48] *AKB*, 346.

"khu vực lân cận" (*sāmantaka*), tức là trạng thái thiền định giáp với giai đoạn thiền định mà sức mạnh tập trung của nó đủ mạnh để dẫn dắt. Có một giai đoạn "gần gũi" như vậy giáp ranh với mỗi giai đoạn đạt được thiền định (*samāpatti*). Vì có tám chứng đắc thiền - bốn thiền (còn gọi là bốn "thiền cơ bản hay chính", *maula-dhyāna*) của cõi Sắc và bốn chứng đạt thiền ở cõi Vô sắc (*ārūpya*) - nên có tám giai đoạn lân cận tương ứng, giai đoạn đầu tiên giáp với thiền đầu tiên, được gọi là "giai đoạn chưa tới".[49]

15.3.2. Đưa đến thâm nhập (*Nirvedha-bhāgīya*)

Sự thâm nhập (*nirvedha*) ở đây ám chỉ sự sáng suốt - tức là thánh đạo (*ārya-mārga*). *AKB* giải thích thuật ngữ này như sau:

> Thâm nhập (*vidha*) có nghĩa là phân biệt (*vibhāga*). *Nirvedhaḥ* có nghĩa là sự phân biệt mang tính quyết định, đó là con đường cao quý. Vì nhờ nó [- con đường cao quý -]có sự từ bỏ nghi ngờ và sự phân biệt các chân lý: "Đây là *duḥkha*"; cho đến "Đây là con đường". Phần của nó (*bhāga*) ám chỉ một phần của kiến đạo (*darśana-mārga*). Chúng có lợi cho sự thâm nhập - *nirvedha* (*nirvedhabhāgīyāni*) bởi vì chúng thuận lợi cho nó vì chúng là tác nhân dẫn đến nó.[50]

Nỗ lực đưa đến thâm nhập (*Nirvedha-bhāgīya*) bao gồm hơi ấm (*uṣmagata/ ūṣmagata*), đỉnh cao (*mūrdhan*), tiếp thu (*kṣānti*), và pháp tối thượng trên đời (*laukikāgra-dharma*); mỗi loại đóng vai trò là *samanantara-pratyaya* cho điều kế tiếp.[51] Bốn điều này còn được gọi là:

(1) "sự giảng dạy chân lý" (*satya-cāra?*),

(2) "tu đối trị" (*pratipakṣa-bhāvanā?*),

(3) "thiện căn" (*kuśala-mūla)*:

(1) bởi vì họ tu tập theo bốn chân lý bằng 16 cách hành động (*ākāra*); (2) bởi vì "vì lợi ích của thánh đạo (*āryamārga*), người ta tu

[49] Xem *AKB*, 447 f.

[50] *AKB*, 346: *nirvedhabhāgīyāni ko 'rthaḥ | vidha vibhāge | niścito vedho nirvedhaḥ āryamārgas tena vicikitsā-prahāṇāt satyānāṃ ca vibhajanād idaṃ duḥkham ayaṃ yāvāt mārga iti | tasya bhāgo darśanamārgaikadeśaḥ | tasya āvāhakatvena hitatvān nirvedhabhāgīyāni |*

[51] *MVŚ*, 30a.

luyện thân thể như một vật chứa (*kāya-bhājana*), loại bỏ những bất tịnh và tạo ra thánh đạo (*ārya-mārga*)"; (3) bởi vì "bốn điều này tạo thành nền tảng và chỗ dựa cho thánh đạo (*ārya-mārga*) và niết-bàn (*nirvāṇa*), những điều thực sự tốt đẹp (*paramārthena kuśala*)."[52] Về ba phương diện trí tuệ (*prajñā*) gồm trí tuệ do nghe (*śruta-mayī*), trí tuệ do suy gẫm (*cintā-mayī*) và trí tuệ do tu (*bhāvanā-mayī*) - thì nỗ lực đưa đến giải thoát (*mokṣa-bhāgīya*) được xếp vào trí tuệ do suy gẫm (*cintā-mayī prajñā*), trong khi nỗ lực đưa đến thâm nhập (*nirvedha-bhāgīya*) được xếp vào trí tuệ do tu (*bhāvanā-mayī prajñā*); cả hai đều được thúc đẩy bởi *A-tỳ-đạt-ma (Abhidharma)*, mà về bản chất nội tại của nó, theo nghĩa cao nhất (*paramārthatas*) là trí tuệ thoát ly.[53]

Về việc liệu một Bồ-tát trong những kiếp trước có đạt đến thâm nhập (*nirvedha-bhāgīya*) hay không, các ý kiến khác nhau giữa các bậc Nhất Trí Luận. Quan điểm Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika*) (*evaṃ tu varṇayanti*) là trong một thời ngồi của thiền thứ tư của đời hiện tại, Bồ-tát đưa ra phát triển tất cả các thiện căn (*kuśala-mūla*) xuất sắc từ quán bất tịnh (*aśubha-bhāvanā*) cho đến trí vô sinh (*anutpāda-jñāna*).[54]

Như trong trường hợp của nỗ lực đưa đến giải thoát (*mokṣa-bhāgīya*) (*supra*, § 15.2.1), cũng có sáu loại (*gotra*) của nỗ lực đưa đến thâm nhập *(nirvedha-bhāgīya)*, mỗi loại dần dần được chuyển hóa thành loại cao cấp tiếp theo.[55] Những điều này được tạo ra giữa con người ở ba lục địa, ngoại trừ *Uttarakuru-dvīpa*, và giữa các vị thần - của cả hai giới - thuộc phạm vi nhục dục, nhưng không nằm trong số các chúng sinh thuộc ba cõi tồn tại tà ác. Chúng chỉ có thể được tạo ra khi người ta có thể nhập vào chánh tánh ly sinh (*samyaktva-niyāma*), và điều này chỉ có thể thực hiện được khi:

(i) cả khả năng tiếp thu (*kṣānti*) và trí tuệ (*jñāna*) đều có thể được tạo ra,

(ii) cả pháp trí (*dharma-jñāna*) cũng như hậu đắc trí (*anvaya-jñāna*) *đều* có thể được tạo ra,

[52] *MVŚ*, 29c–30a.
[53] *MVŚ*, 33b.
[54] *MVŚ*, 33a–b.
[55] *MVŚ*, 33b.

(iii) tồn tại cả nền tảng thân thể cao cấp (*āśraya*) và trải nghiệm về khổ (*duḥkha).*

Trong hai cõi còn lại, chỉ có nhẫn (*kṣānti*) và hậu đắc trí (*anvaya-jñāna*) mới có thể sinh khởi và không có trải nghiệm về khổ (*duḥkha*). Theo đó, nỗ lực đưa đến thâm nhập *(nirvedha-bhāgīya)* không được tạo ra ở hai cõi trên.[56]

Liên quan đến sự phát triển giáo lý về "*nirvedha-bhāgīya*", cần lưu ý rằng *JŚ* chỉ nói về ba trong số đó, không có sự hiểu biết, và bắt đầu trình bày nó bằng pháp tối thượng trên đời (*laukikāgra-dharma*).[57] Chỉ trong *MVŚ* mà chúng ta bắt đầu thấy sự trình bày hợp tác của bốn. Theo khảo cứu của Ấn Thuận,[58] sự trình bày có hệ thống hóa của bốn có lẽ bắt đầu với Tôn giả Ghoṣaka. Các nhà biên dịch *MVŚ* cung cấp nhiều quan điểm - dường như không hoàn toàn cam kết với bất kỳ ai trong số họ - về lý do tại sao *JPŚ* bắt đầu giải thích về pháp tối thượng trên đời (*laukikāgra-dharma*).[59] Ở phần đầu của sự biện minh dài dòng này, chúng tôi đã nói:

> Nếu sự trình bày tuân theo trình tự sau đây của *nirvedha-bhāgīya,* người ta trước tiên nên giải thích về sự ấm áp, sau đó là đỉnh cao, sau đó là sự tiếp thu, sau đó là pháp tối thượng trên đời; như trong phần trình bày của Tôn giả Ghoṣaka trong *Sinh trí luận* (*Jñanotpāda-śāstra,* 生智論): "Hơi ấm là gì? Đỉnh là gì? Nhẫn là gì? Pháp tối thượng trên đời là gì?"[60]

Nhưng mặc dù nhẫn (*kṣānti*) bị bỏ qua trong phần trình bày của Kātyāyanīputra, nó dường như là yếu tố đặc trưng nhất của các nỗ lực đưa đến thâm nhập (*nirvedha-bhāgīya*). Để bắt đầu, cần lưu ý rằng những nỗ lực đưa đến (*bhāgīya*) này là khúc dạo đầu cho kiến đạo (*darśana-mārga).* Chúng dẫn trực tiếp đến dòng chảy - sự hiểu biết tự do. Như chúng ta đã thấy, sự thâm nhập *(nirvedha)* biểu thị thánh đạo (*ārya-mārga*), điều này lần lượt biểu thị sự sáng suốt tâm linh. Trong *A-tỳ-đạt-ma (Abhidharma)*, trí (*jñāna*) đứng trước nhẫn (*kṣānti*). Khoảnh khắc đầu tiên của dòng chảy thoát ra

[56] *MVŚ*, 33c.
[57] *JPŚ*, 918a08–919a08.
[58] *Study,* 286, 310, v.v..
[59] *MVŚ*, 5b27–7b25.
[60] *MVŚ*, 5c8–10.

- tuệ giác tự do khi hành giả bước vào kiến đạo (*darśana-mārga*) là khổ pháp trí nhẫn (*duḥkhe dharmajñāna-kṣānti*). Và nhẫn (*kṣānti*) không có dòng chảy ra này có trước dòng chảy ra *kṣānti* của các nỗ lực đưa đến thâm nhập (*nirvedha-bhāgīya*).

Bốn thiện căn (*kuśala-mūla*) tuần tự dẫn nối tiếp nhau, ở các cấp độ khác nhau có thể được coi là mức độ tiến triển với sự hiểu biết sâu sắc (/ khả năng tiếp thu): "Có ba cấp độ chung: yếu, trung bình, mạnh. Ấm áp là cấp độ yếu; cấp độ đỉnh cao, khả năng tiếp thu và pháp tối thượng trên đời là cấp độ mạnh."[61] Bên cạnh các cấp độ khác biệt hóa, *MVŚ* còn phân biệt chúng theo các thuật ngữ sau:

> ... Hơn nữa, hơi ấm có nền tảng chánh niệm (*smṛtyupasthāna*) là đẳng vô gián duyên (*samanantara-pratyaya*) của chúng. Các đỉnh núi có hơi ấm giống như đẳng vô gián duyên (*samanantara-pratyaya*) của chúng. Sự tiếp thu có đỉnh cao là đẳng vô gián duyên (*samanantara-pratyaya*) của chúng. Các pháp tối thượng trên đời có những khả năng tiếp thu như đẳng vô gián duyên (*samanantara-pratyaya*) của chúng.
>
> Hơn nữa, hơi ấm thích thú khi quán xét các uẩn một cách riêng biệt. Các đỉnh núi thích thú chiêm ngưỡng [tam] bảo một cách riêng biệt. Những người dễ tiếp thu thích thú khi chiêm ngưỡng chân lý (*satya*) một cách riêng biệt; từ đó các pháp tối thượng trên đời được sinh ra.
>
> Hơn nữa, hơi ấm dập tắt (止; **upaśamayati*) ảo tưởng yếu ớt nhận biết chân lý (*satya*) (có *satya* là đối tượng nhận thức (*ālambana*)). Các đỉnh cao dập tắt ảo tưởng trung gian nhận biết chân lý (*satya*). Sự tiếp thu dập tắt ảo tưởng mạnh mẽ nhận biết chân lý (*satya*); từ đó các pháp tối thượng trên đời được sinh ra.
>
> Hơn nữa, hơi ấm dập tắt ảo tưởng thô thiển nhận biết chân lý (*satya*). Các đỉnh cao dập tắt ảo tưởng trung gian nhận biết chân lý (*satya*). Sự tiếp thu dập tắt ảo tưởng vi tế nhận biết chân lý (*satya*); từ đó các pháp tối thượng trên đời được sinh ra.

[61] *MVŚ*, 30a4–6. Các quan điểm khác nhau về phân chia và phân chia cấp độ trong số bốn thiện căn (*kuśala-mūla*) sau đó được đề cập ở đây.

> Hơn nữa, hơi ấm tạo ra sự hiểu biết yếu ớt (明; **āloka;* "ánh sáng") nhận thức chân lý (*satya*). Các đỉnh tạo ra sự hiểu biết trung bình nhận biết chân lý (*satya*). Sự tiếp thu tạo ra sự hiểu biết mạnh mẽ về chân lý (*satya*); từ đó các pháp tối thượng trên đời được sinh ra.
>
> Hơn nữa, hơi ấm tạo ra sự hiểu biết thô thiển về chân lý (*satya*). Các đỉnh tạo ra sự hiểu biết trung bình nhận biết chân lý (*satya*). Sự tiếp thu tạo ra sự hiểu biết mạnh mẽ về chân lý (*satya*); từ đó các pháp tối thượng trên đời được sinh ra.
>
> Về sự hiểu biết, điều tương tự cũng áp dụng cho [sự khác biệt về] niềm tin. Những khác biệt như vậy.[62]

Từ sự khác biệt ở trên, có thể thấy rõ rằng bốn nỗ lực đưa đến thâm nhập (*nirvedha-bhāgīya*) - về cơ bản là bốn mức độ tiến bộ của sự hiểu biết hoặc tuệ giác, và niềm tin, trong những chân lý cao quý, dẫn đến sự chứng ngộ trực tiếp (*abhisamaya*) vô lậu của những chân lý này trong kiến đạo (*darśana-mārga*). Điều này có thể so sánh với bản chất và vai trò của các nỗ lực đưa đến thâm nhập (*nirvedha-bhāgīya*) trong tông Du-già (*Yogācāra*). *Nhiếp đại thừa luận (Mahāyāna-saṃgraha)* của Asaṅga giải thích quá trình thực hiện dần dần duy thức tánh (*vijñaptimātratā*) như sau:

> Khi thâm nhập vào duy thức tánh (*vijñaptimātratā*), có bốn định (*samādhi*) là nền tảng hỗ trợ của bốn nỗ lực đưa đến thâm nhập *(nirvedha-bhāgīya)* (*nges par 'byed pa'i cha)*. Bằng cách nào? Do bốn tầm cầu (*paryeṣaṇā*) gồm danh (*nāma*), ý nghĩa (*artha*), danh nghĩa tự tánh thi thiết (*nāmārthasvabhāva-prajñapti*) và danh nghĩa biệt thi thiết (*nāmārthaviśeṣaprajñapti*), trong khả năng tiếp thu yếu đối với sự không tồn tại đối tượng (*arthābhāva*), có định minh đắc [*ālokalabdha-samādhi* (*snang ba thob pa'i ting nge 'dzin;* 明得三摩地)] là chỗ dựa cho các nỗ lực đưa đến thâm nhập (*nirvedha-bhāgīya*), sự ấm áp.
>
> Trong khả năng tiếp thu mạnh mẽ (/ lớn hơn) đối với sự không tồn tại của các đối tượng, có định minh đắc [*ālokavṛddhi-*

[62] *MVŚ*, 30a27–b7.

samādhi (*snang ba mched pa'i ting nge 'dzin;* 明增三摩地)] là nền tảng hỗ trợ cho các đỉnh cao.

Trong bốn trí toàn vẹn (*yathābhūta-parijñāna*) về sự vật thực sự như chúng là, khi người ta đã thâm nhập vào duy thức tánh (*vijñaptimātratā*) và trở nên chắc chắn (*nges pa;* 已得决定; **niścita*) về sự không tồn tại của các đối tượng (tức là một đã thâm nhập vào tánh không của các bị năm bắt (*grahya*)), có định về việc "đã thâm nhập vào một phần của thực tại" (*de kho na'i don gyi phyogs gcig la chud pa'i rjes su song ba'i ting nge 'dzin;* 入真義一分三摩地; *tattvārthaikadeśānupraviṣṭa-samādhi*) là cơ sở hỗ trợ cho sự tiếp thu phù hợp với chân lý (*bden pa'i rjes su mthun pa'i bzod pa;* 諦順忍, đế thuận nhẫn; *satyānulomikī kṣāntiḥ*), [ngay lập tức] sau đó, với ý tưởng duy thức tánh (*vijñaptimātra*) bị phá hủy, có định vô ngại (*ānantarya-samādhi*) (*de ma thag pa'i ting nge 'dzin;* 無間三摩地) là nền tảng hỗ trợ cho pháp tối thượng trên đời. Những định này được coi là gần với hiện quán (*abhisamaya*).[63]

Vì vậy, để đạt được hiện quán (*abhisamaya*) của duy thức tánh *(vijñaptimātratā),* hành giả phải nỗ lực chuẩn bị bao gồm bốn *nirvedhabhāgīya*. Thông qua thiền định bằng trí tuệ thế gian (bốn *paryeṣaṇā*), vị ấy xác định được bản chất của các pháp, và điều này nằm trong lĩnh vực thiền định, làm khởi lên các định (*samādhi)* tạo thành nền tảng hỗ trợ cho các nỗ lực đưa đến thâm nhập (*nirvedha-bhāgīya*). Đây là những định (*āloka*) định tạo tuệ, được mô tả là gần với hiện quán (*abhisamaya*). Tiến dần từ hơi ấm, người ấy đạt đến các pháp tối thượng trên đời tức thời, ngay sau đó người ấy nhập vào hiện quán (*abhisamaya*), đạt được sự chứng ngộ tự do của chân lý, duy thức tánh (*vijñaptimātratā*).

Do đó, tiến bộ qua các phần ấm áp và đỉnh cao, và xa hơn nữa qua bốn toàn tri như thật (*tattvārtha-parijñāna*), người ấy có thể tạo ra một định thâm nhập vào một phần của thực tại, nhận ra duy thức tánh (*vijñaptimātratā*), tạo thành nền tảng hỗ trợ cho sự tiếp thu, được gọi là "chân lý -sự tiếp thu phù hợp". Từ đây, (bây giờ nhận

[63] Nayao Gadjin (1982, 1987), **Mahāyanasaṃgraha,* bản dịch và chú thích tiếng Nhật, § III.13. T31, số 1594, 143b3–11.

thức rõ hơn về tính không của người chấp (*grahaka*)), vị ấy tạo ra định vô ngại (*ānantarya-samādhi*) tạo thành nền tảng hỗ trợ cho các pháp tối thượng trên đời. Nhưng những *samādhi* (tuệ giác) này, dù "gần" với hiện quán (*abhisamaya*) (/ *darśana-mārga*), vẫn không chảy. Như đã thấy ở trên, song song với *A-tỳ-đạt-ma (Abhidharma)*, các nỗ lực đưa đến thâm nhập (*nirvedhabhāgīya*) - cũng đi trước hiện quán (*abhisamaya*) vào các chân lý cao quý, và cũng có bản chất của tuệ giác quán chiếu trần tục.

Đáng chú ý, trong phần trình bày *Luận nhiếp Đại thừa (Mahāyāna-saṃgraha),* giai đoạn đầu tiên thâm nhập vào chân lý của duy thức tánh (*vijñaptimātratā*) là khả năng tiếp thu, được mô tả là "tuân theo chân lý". Thật vậy, trong cả hai hệ thống A-tỳ-đạt-ma và Du-già hành giả, nỗ lực đưa đến thâm nhập *(nirvedha-bhāgīya)* có thể được cho là có đặc điểm cơ bản là có tính chất về những khả năng tiếp thu "phù hợp với sự thật".

Trong phần trình bày của *MV* ở trên, chúng ta có thể thấy rằng đặc điểm của khả năng tiếp thu là tiêu biểu nhất: hơi ấm là giai đoạn đầu của khả năng tiếp thu; các đỉnh cao, khi đã đạt đến trọn vẹn, là giai đoạn được tăng cường hoàn toàn, bây giờ được nhận một cách đúng đắn cái tên "khả năng tiếp thu" - giai đoạn không thoái lui (xem bên dưới) và lên đến đỉnh điểm trong khoảnh khắc của *tâm - tâm sở* - được gọi là pháp tối thượng trên đời - ngay lập tức đưa hành giả vào kiến đạo (*darśana-mārga*).

Tính trung tâm của khả năng tiếp thu trong mối liên hệ này cũng được thể hiện rõ ràng trong lời giải thích sau đây về vô sanh pháp nhẫn (*anutpattika-dharma-kṣānti*) trong **Đại trí độ luận* (*Mahāprajñāpāramitopadeśa,* 大智度論, được gán cho Nāgārjuna trong truyền thống Trung Quốc):

> **Câu hỏi:** Đối với cái này và cái tương tự (*mūrdhan*), tại sao nó được gọi là "đỉnh", "trạng thái [chắc chắn]" (位; ám chỉ *Bodhisattva-niyāma*) và "không sinh"?
>
> **Trả lời:** Tất cả các pháp ở giữa "sự tiếp thu thuận theo" (*ānulomikī kṣāntiḥ*) và "sự tiếp thu đối với sự thật là các pháp không sinh khởi" (*anutpattika-dharma-kṣānti*) đều được gọi là "đỉnh". Trú tại đỉnh cao này, người ta đi thẳng tới Phật quả,

> không còn phải lo sợ tái phát. Điều này giống như trong lời dạy của Thanh Văn thừa (*Śrāvakayāna*): Giữa ấm áp và tiếp thu, các pháp được gọi là "đỉnh"...
>
> Khi đỉnh cao được phát triển và trở nên vững chắc, nó được gọi là "trạng thái Bồ-tát [chắc chắn]". Đã bước vào trạng thái này, người ta không thể bị lay chuyển bởi bất kỳ phiền não, bất kỳ ma vương nào - sau đó nó cũng nhận được cái tên "vô sanh pháp nhẫn (*anutpattika-dharma-kṣānti*)".[64]

Vì vậy, trong cuộc thảo luận ở trên, các khái niệm đỉnh (*ūṣmagata*) và nhẫn (*kṣānti*) trong *A-tỳ-đạt-ma (abhidharma)* lần lượt được so sánh với các khái niệm "nhu thuận nhẫn" (*ānulomikī kṣānti*) và vô sanh pháp nhẫn (*anutpattikadharma-kṣānti*) của Bồ-tát thừa (*Bodhisattva-yāna*). Các "đỉnh" là các mức độ phát triển khác nhau của khả năng tiếp thu chân lý; và tại điểm cao nhất của nó (khi khả năng tiếp nhận này trở nên phát triển vững chắc) người ta đã định nhập vào sự xác tín của một Bồ-tát bất thối chuyển. Điểm cao nhất này có thể được cho là có thể so sánh với "pháp tối thượng trên đời" của hệ thống *A-tỳ-đạt-ma*.

Nhìn theo cách này, toàn bộ tiến trình *A-tỳ-đạt-ma* của các nỗ lực đưa đến thâm nhập (*nirvedhabhāgīya*) có thể được hiểu là sự phát triển của khả năng tiếp thu hướng tới đỉnh cao - sự thực hiện tự do của các chân lý cao quý: khả năng tiếp thu (*kṣānti*) có trước trí tuệ (*jñāna*) đích thực. Bản chất thiết yếu của khả năng tiếp thu là sự khẳng định kiên quyết về thực tại/ chân lý, mà người thực hành đạt được thông qua sự hiểu biết khái niệm và niềm tin kiên quyết. Đây thực chất cũng là bản chất của thắng giải (*adhimukti/ adhimokṣa*). Theo đó, ở đây chúng ta cũng có thể thấy manh mối về cái tên "thắng giải hạnh" (*adhimukti-caryā*) được đặt cho giai đoạn tiến bộ của Bồ-tát Đại thừa - được cho là bao gồm bốn nỗ lực đưa đến thâm nhập *(nirvedha-bhāgīya)* - trước sự thăng thiên thực sự đến quả vị (*bhūmi*) đầu tiên.

15.3.2.1. Sự ấm áp (*uṣmagata/ ūṣmagata/ ūṣman*)

---

[64] *T.*25, 362a5–14. Xem thảo luận của Chou, Jou-han (2009:139–141) về vấn đề này trong ngữ cảnh thảo luận về tính không thể thụt lùi của "an trú vào đỉnh". Chou ở đây cũng trích dẫn 大智度論筆記 của Ấn Thuận (**Ghi chú về Mahāprajñāpāramitopadeśa.* CD-ROM, 2004).

Đây là dấu hiệu đầu tiên hoặc sự dự đoán về trí vô lậu (*anāsrava-jñāna*). *MVŚ* giải thích như sau:

> Kết quả của sự vận dụng trí tuệ trên một đối tượng là sự ấm áp của trí tuệ cao quý có khả năng đốt cháy nhiên liệu của phiền não. Do đó, nó được gọi là "làm ấm/ ấm". Điều này giống như cọ xát [hai viên đá] để tạo ra lửa - do sự phụ thuộc lẫn nhau của [những viên đá] bên dưới và bên trên, nên phát sinh hơi ấm của lửa có khả năng đốt cháy nhiên liệu…
>
> Tôn giả Ghoṣaka giải thích: Vì tìm kiếm sự giải thoát nên thiện căn (*kuśala-mūla*) phát sinh. Chúng là dấu hiệu báo trước (*pūrvarūpa*) cho sự xuất hiện của mặt trời của con đường cao quý… [và] của ngọn lửa của con đường cao quý; do đó có tên là "ấm áp/ ấm lên". Điều này giống như trường hợp khói là điềm báo trước khi lửa bùng lên.[65]

Đây là một giai đoạn dài mà việc thực hành được đặc trưng bởi ba tuệ (*prajñā*) gồm văn tuệ (*śruta-mayī*), tư tuệ (*cintā-mayī*) và tu tuệ (*bhāvanā-mayī*). Đầu tiên, người ta bắt đầu với việc trau dồi trí tuệ (*śruta-mayī*) bằng cách học từ một vị thầy hoặc nghiên cứu Tam tạng. Sau đó, người ta nhận ra rằng tất cả giáo lý Tam tạng có thể được tóm tắt thành 18 giới (*dhātu*), 12 xứ (*āyatana*) và 5 uẩn (*skandha*). Sau đó, người ta tiến hành - dần dần tìm kiếm nhiều hơn và nhiều lời dạy ngắn gọn hơn - để kiểm tra từng lời dạy, hiểu biết về các thuật ngữ, các đặc điểm cụ thể và các đặc điểm chung. Theo cách này, hành giả tiến tới việc thực hành bốn niệm xứ (*smṛtyupasthāna*),

---

[65] *MVŚ*, 28a. Tôi đã đề xuất một từ thay thế cho *uṣmagata/ ūṣmagata* là "khởi động" ("đi/ trở nên ấm áp"), dùng như tính từ mô tả giai đoạn đầu tiên của nỗ lực thâm nhập (*nirvedha-bhāgīya*): giai đoạn đặc trưng là khởi động. Tuy nhiên, trong bản dịch của Huyền Trang, ông dường như hiểu thuật ngữ này như một danh từ. Tất nhiên, trong *AKB*, *nirvedhabhāgīya* đầu tiên này xảy ra - mặc dù rất hiếm - như một danh từ, *ūṣman*, thay vì *uṣmagata.* Hơn nữa, *uṣmagatam* cũng có thể được so sánh với *dṛṣṭi-gatam* về cơ bản giống với *dṛṣṭi.* Trong trường hợp này, chúng ta chắc chắn có thể dịch ngay cả *uṣmagata* là "ấm áp". Mặt khác, cách bóng của thuật ngữ Tôn giả Vasubandhu có thể gợi ý một trong hai cách, một danh từ hoặc một tính từ: *AKB*, 343: *ūṣmagatam ivoṣmagatam*.

(1) "*ūṣmagata* có nghĩa là như thể nó được làm ấm lên (/đã trở nên ấm áp)". Hoặc,

(2) "*ūṣmagata* có nghĩa là sự ấm áp."

Sự hiểu biết thay thế thứ hai này sẽ phù hợp với cách nói bóng gió của Tôn giả Yaśomitra: "*ūṣmagata* có nghĩa là gốc rễ khéo léo thuộc loài ấm áp."

(*u(ū)ṣmagatam ity u(ū)ṣma-prakāraṃ kuśala-mūlam* |)

và cuối cùng là sự quán chiếu lặp đi lặp lại về 16 cách hoạt động (*ākāra)* của bốn chân lý, liên quan đến cả lĩnh vực nhục dục và hai lĩnh vực cao hơn. Cách hoạt động (*ākāra*) ở đây có nghĩa là phương thức hiểu biết hoạt động của tâm trí. Hoạt động này trên một đối tượng dẫn đến sự giống nhau hoặc phản ánh của đối tượng trong tâm trí - "phương thức". 16 cách hoạt động (*ākāra*) như sau:

(I) chân lý về khổ (*duḥkha-satya*) - vô thường (*anitya*), khổ (*duḥkha*), trống rỗng (*śūnya*) và vô ngã (*anātman*);

(II) chân lý về nguyên nhân (*samudaya-satya*) - nguyên nhân (*hetu*), nguồn gốc (*samudaya*), nhân quả nối tiếp (*prabhava*) và duyên (*pratyaya*);

(III) chân lý về niết-bàn (*nirodha-satya*) - sự chấm dứt (*nirodha*), sự bình thản (*śānta*), sự xuất sắc (*praṇīta*) và sự giải thoát (*niḥsaraṇa*);

(IV) chân lý về con đường (*mārga-satya*) - con đường (*mārga*), phương pháp đúng đắn (*nyāya*), tiến trình thực hành (*pratipatti*), đưa đến lối thoát (*nairyāṇika*).

Tuy nhiên, việc xem xét bốn chân lý cao quý này không cấu thành nên tuệ giác tâm linh trực tiếp; "nó giống như xem xét các bức tranh qua tấm màn lụa". Chỉ đến mức này, hành giả đã hoàn thiện trí tuệ do nghe (*śruta-mayī prajñā*).

> Với nền tảng này, ông tạo ra trí tuệ do suy gẫm (*cintā-mayī prajñā*). Sau khi hoàn thiện điều này, tiếp theo vị ấy sẽ tạo ra trí tuệ do tu (*bhāvanā-mayī prajñā*). Đây còn được gọi là "sự ấm áp". Từ sự ấm áp, các đỉnh được tạo ra. Từ đỉnh cao, sự tiếp thu. Từ sự tiếp thu, pháp tối thượng trên đời. Từ pháp tối thượng trên đời, kiến đạo (*darśana-mārga*). Từ kiến đạo (*darśana-mārga*), tu đạo (*bhāvanā-mārga*). Từ tu đạo (*bhāvanā-mārga*), vô học đạo (*aśaikṣa-mārga*). Bằng cách này, các thiện căn (*kuśalamūla*) dần dần được hoàn thành.[66]

Sự ấm áp có thể bị mất đi do thoái lui, hoặc vượt qua phạm vi hoặc giai đoạn, hoặc mất đi tính đồng nhất nhóm (*nikāya-sabhāga).* Kết quả là, người ta có thể phạm vào các nghiệp vô ngại (*ānantarya*),

[66] *MVŚ*, 34c.

cắt đứt các thiện căn, và rơi vào các cõi tồn tại xấu. Tuy nhiên, nó có thể đóng vai trò là nguyên nhân quyết định để đạt được niết-bàn. "Người đã có được hơi ấm giống như một con cá đã nuốt chửng người đánh cá - [định bị bắt]; người ấy đã được định sẵn cho niết-bàn."[67]

15.3.2.2. Đỉnh (*mūrdhan*)

Ở giai đoạn này, hành giả tiếp tục quán chiếu 16 phương thức hoạt động của bốn chân lý thánh. Nhưng những gốc rễ này nhận được một tên khác do sự xuất sắc của chúng.[68] Chúng được gọi là đỉnh vì:

(i) Chúng là gốc thiện cao nhất có thể lay chuyển. Ở giai đoạn này, người ta có thể tiến tới giai đoạn tiếp theo hoặc quay lại phạm tội ác và tái sinh vào những cảnh giới bất hạnh (*durgati*).[69]

(ii) Chúng giống như những đỉnh núi, giữa giai đoạn trước và giai đoạn tiếp theo. Điều này giống như một người ở trên đỉnh núi: người ấy không ở lại lâu - hoặc nếu không có chướng ngại vật, người ấy vượt qua ngọn núi này đến ngọn núi khác, hoặc khi có chướng ngại vật, người ấy phải đi xuống. Các nỗ lực đưa đến thâm nhập (*nirvedha-bhāgīya*) - có hai phần: thoái lui và không thoái lui. Trong số các pháp trước, pháp thấp kém gọi là "khởi động"; pháp cao cấp là "đỉnh". Trong số pháp sau, pháp thấp kém gọi là "tiếp thu"; pháp cao cấp là "pháp thế gian tối thượng". Cũng bởi vì thấy được sự vượt trội trong số các nỗ lực đưa đến thâm nhập (*nirvedha-bhāgīya*) có thể thoái lui nên chúng được gọi là "đỉnh".[70]

---

[67] *MVŚ*, 30b.

[68] *AKB*, 344: *yādṛśā ūṣmāṇas catuḥsatyālambanāḥ ṣoḍaśākārāś ca | utkṛṣṭataratvāt tu nāmāntaram |*

[69] *AKB*, 344: *cala-kuśalamūlamūrdhatvāt mūrdhānaḥ | ebhyo hi pāto 'tikramo vā | Vy*, 532: *mūrdha-śabdo 'yaṃ prakarṣa-paryanta-vācī | tathā hi loke vaktāro bhavanti | mūrdha-gatā khalv asya śrīr iti … mūrdhabhyaḥ pātaḥ parihāṇiḥ | atikramo vā kṣānti-saṃmukhī-bhāvo vā | mūrdhnāṃ calatvāt |*

[70] *MVŚ*, 25c; *Vy*, 532: *dve hi kuśala-mūle cale | uṣmagata-mūrdha-lakṣaṇe parhāṇisaṃbhāvāt | dve acale kṣānti-laukikāgra-dharma-lakṣaṇe viparyayāt | tatra tayor yan mṛdu tad uṣmagatam | yad adhimātraṃ te mūrdhānaḥ | acalayor api yan mṛdu sā kṣāntiḥ | yad adhimātraṃ te laukikāgra-dharmāḥ |*

Giống như hơi ấm, các đỉnh núi có thể bị mất đi vì những nguyên nhân tương tự. Kết quả là người ta có thể phạm phải nghiệp vô ngại (*ānantarya*) và rơi vào những cảnh giới xấu. Tuy nhiên, những căn thiện xảo này vượt trội hơn những thiện căn trước đó ở chỗ ngay cả khi hành giả có rơi vào phạm tội ác, người ấy cũng không bao giờ rơi vào tình trạng bị chặt đứt thiện căn.[71]

15.3.2.3. Sự tiếp nhận (*kṣānti*)

Mặc dù cả bốn nỗ lực đưa đến thâm nhập *(nirvedha-bhāgīya)* - đều dẫn đến tuệ giác về chân lý, nhưng sự tiếp thu phù hợp với chứng ngộ trực tiếp chân lý (*satyābhisamaya*)hơn ba loại kia, do đó chỉ có chúng được cho là phù hợp với chân lý.[72] Chúng được gọi là khả năng tiếp thu "bởi vì khả năng tiếp thu lớn nhất đối với sự thật - vì khả năng không thoái lui [của giai đoạn này]":[73]

> Ở giai đoạn ấm áp, sự thật được một người chấp nhận và làm hài lòng (*kṣamate rocate*) một cách yếu ớt; ở giai đoạn đỉnh cao, ở mức độ trung bình. Ngay sau đó, khả năng tiếp thu bây giờ nảy sinh do khả năng tiếp thu sự thật lớn nhất… Điều này là do khả năng tiếp thu không thoái lui, trong khi có khả năng thoái lui từ đỉnh cao.[74]

Giống như sự ấm áp và đỉnh cao, khả năng tiếp thu có thể bị mất đi do tính siêu việt của phạm vi và giai đoạn hoặc mất đi tương đồng nhóm (*nikāya-sabhāga*), chứ không phải do thoái lui. Thực tế, người đã đạt được nó không bao giờ thoái lui khỏi nó, cũng như không thể phạm phải nghiệp nặng (*ānantarya*) hoặc rơi vào những cảnh giới xấu.[75]

Khả năng tiếp thu cũng có ba mức: yếu, trung bình và mạnh. Như trong trường hợp ấm áp và đỉnh cao, khả năng tiếp thu yếu và trung bình quán chiếu đầy đủ tất cả 16 phương thức hoạt động

---

[71] *MVŚ*, 30b.

[72] *MVŚ*, 24a ff.: nhiều lý do khác nhau được đưa ra cho biểu tượng; cũng xem *cf. MVŚ*, 223c.

[73] *AKB*, 344: *adhimātra-satya-kṣamaṇād aparihāṇitaḥ |*

[74] *Vy*, 533: *adhimātra-satya-kṣamaṇād iti | uṣmagatāvasthāyaṃ mṛdu satyaṃ kṣamate rocate | mūrdhāvasthāyāṃ madhyaṃ tad-anantaram idānīm adhimātrasatya-kṣamaṇāt kṣāntir utpadyate | … yasmāt kṣāntir na parihīyate | mūrdhabhyas tu parihīyata ity asti saṃbhavaḥ |*

[75] *MVŚ*, 30b–c.

của bốn chân lý - bốn thuộc về phạm vi dục lạc và bốn thuộc về hai phạm vi cao hơn; Nói chung, có 8 sự thật và 32 chế độ hoạt động. Tuy nhiên, những người dễ tiếp thu mạnh mẽ chỉ quán chiếu sự thật về sự bất toại nguyện liên quan đến lĩnh vực dục lạc. Điều này là do, ở giai đoạn quán về các khả năng tiếp thu trung bình, bắt đầu có sự suy giảm liên tiếp của các phương thức hoạt động và phạm vi cao hơn, cho đến cuối cùng, trong hai khoảnh khắc cuối cùng của giai đoạn, hành giả chỉ áp dụng tâm mình vào hai phương thức hoạt động - vô thường và bất toại nguyện - của phạm vi giác quan. Quá trình giảm dần các phương thức hoạt động và đối tượng nhận thức này được mô tả là *ākāra-ālambana-apahrāsa.*[76]

Lý do của việc hạn chế hơn nữa trong việc quán chiếu là để làm cho việc quán chiếu ngày càng tập trung hơn và do đó tạo ra luồng chảy ra - kiến thức hiệu quả hơn. *MVŚ*[77] giải thích điều này bằng một ví dụ: Một người giàu có, không thể mang theo tất cả tài sản của mình sang nước khác, đổi chúng thành tiền. Không vui vì số tiền quá nhiều, ông đã đổi chúng thành vàng. Không hài lòng vì số vàng quá nặng, ông đã đổi chúng thành những món trang sức đắt tiền. Bằng cách này, cuối cùng người ấy đã có thể mang theo tài sản của mình và đi du lịch một cách tự do.

Ngay giây phút tiếp theo, khi khả năng tiếp thu mạnh mẽ bắt đầu hoạt động, hành giả, trong một ý nghĩ duy nhất, chỉ quán chiếu về sự bất toại nguyện liên quan đến lĩnh vực dục lạc. Ở giai đoạn này, mặc dù các phiền não kiến đoạn (*darśana-heya*) chưa được loại bỏ nhưng chúng đã thực sự bị trấn áp thành công.

15.3.2.4. Pháp tối thượng trên đời

Ngay sau giây phút cuối cùng của sự tiếp thu mạnh mẽ, pháp tối thượng trên đời khởi lên, quán chiếu - giống như sự tiếp thu mạnh mẽ - chỉ trong chốc lát sự bất toại nguyện liên quan đến phạm vi dục lạc. Những pháp này có bản chất nội tại là những tâm - tâm sở đóng vai trò là đẳng vô gián duyên (*samanantara-pratyaya*)

[76] *AKB*, 344: *agradharma-saṃśleṣād asau kāmāvacara-duḥkhālambanaiva | ata evoṣmagatādīnāṃ traidhātuka-duḥkhādyālambanatva-siddhir niyamāvacanāt | yadā kila rūpārūpya-pratipakṣādīnām ekaika-satyākārālambanāpahrāsena yāvat kāmāvacaram eva duḥkhaṃ dvābhyāṃ kṣaṇābhyāṃ manasikaroty eṣā sarvaiva madhyā kṣāntir yadaikam eva k ṣaṇaṃ tadādhimātreti |*; *MVŚ*, 25a–b.

[77] *MVŚ*, 25b.

để đi vào chánh tánh ly sanh (*samyaktva-niyāma*) tức là kiến đạo (*darśana-mārga*).[78] Nghĩa là, với những người này là đẳng vô gián duyên (*samanantara-pratyaya*), người thực hành từ bỏ bản chất của phàm nhân (*pṛthagjanatva*) - xem bên dưới, § 15.3.2) và có được bản chất của phàm nhân (*āryatva*).

Trong *JPŚ*,[79] đây là điều đầu tiên trong bốn nỗ lực đưa đến thâm nhập *(nirvedha-bhāgīya)* sẽ được thảo luận. *MVŚ* cố gắng biện minh cho sự lựa chọn trật tự này, đưa ra những lời giải thích tỉ mỉ.

> Tâm - tâm sở này - [người phàm trần] - so với các pháp thế gian khác, là tốt nhất, xuất sắc, cao cấp, đứng đầu, cao siêu, tuyệt vời; vì vậy chúng được gọi là pháp tối thượng trên đời.[80]

Các tâm này được cho là xuất sắc vì chỉ có chúng mới có thể mở ra cánh cửa con đường cao quý.[81] Hơn nữa, chúng được cho là tốt nhất so với văn tuệ (*śrutamayī*); xuất sắc so với văn tuệ (*śrutamayī*); cao cấp hơn so với các thực hành thiền chỉ (*śamatha*) và thiền tuệ (*vipaśyanā*); trưởng, so với hơi ấm (*uṣmagata*); vượt trội hơn so với đỉnh (*mūrdhan*); tuyệt vời so với nhẫn (*kṣānti*). Nhiều cách giải thích khác cho sáu thuộc tính này được đưa ra trong *MVŚ*.[82]

Có một quan điểm khác cho rằng các pháp tối thượng trên đời có năm khả năng thoát ly (*indriya*) - tín (*śraddhā*), tấn (*vīrya*), niệm (*smṛti*), định (*samādhi*), tuệ (*prajñā*) - bản chất nội tại của chúng. Quan điểm này được quy cho hoặc là của vị luận sư *A-tỳ-đạt-ma (Ābhidharmika)* hoặc Độc tử bộ (*Vātsīputrīya)*. Người trước đây theo cách này để bác bỏ quan điểm của Phân biệt thuyết luận (*Vibhajyavādin*) rằng năm năng lực này nhất thiết phải thoát ra ngoài. Độc tử bộ (*Vātsīputrīya*) cho rằng năm khả năng này là thiện (*kuśala*) về bản chất nội tại (*svabhāvataḥ*), và tất cả những khác biệt liên quan đến thánh nhân đều được thiết lập trên cơ sở của năm khả năng này.[83]

---

[78] *MVŚ*, 7b.

[79] *JPŚ*, 918a ff.

[80] *MVŚ*, 5a ff.

[81] *MVŚ*, 11b. Cf. *AKB*, 345: *sarva-laukikaśreṭhatvād iti laukikāgradharmāḥ | vinā sabhāga-hetunā mārgasya tat-puruṣakāreṇākarṣaṇāt |*

[82] *MVŚ*, 11b–12a.

[83] *MVŚ*, 7b–8b.

Hai đạo sư Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*) là Tôn giả Dharmatrāta và Buddhahadeva, cũng có những quan điểm khác nhau về vấn đề này. Trước đây, tất cả các tâm và tâm sở chỉ đơn giản là những trạng thái cụ thể của tác ý (*cetanā)*; do đó, các pháp tối thượng trên đời có tác ý (*cetanā)* là bản chất nội tại của chúng. Đối với trường hợp sau, tâm - tâm sở không gì khác hơn là chính tâm; do đó, các pháp tối thượng trên đời có tâm là bản chất nội tại của chúng.[84]

Quan điểm của Saṃghabhadra rõ ràng cũng có phần khác biệt so với quan điểm của *MVŚ*:

> Ấm áp, v.v., đều có trí tuệ (*prajñā*) như bản chất nội tại của chúng. Nếu chúng ta xem xét tùy tùng của chúng (*parivāra*) thì tất cả năm uẩn đều bao gồm mỗi trường hợp; điều này là do nhất thiết phải tồn tại vật chất đi kèm (*anuparivartakarūpa*). Nhưng những sự đạt được của họ bị loại trừ, vì sợ rằng những căn lành, sự ấm áp, v.v., sẽ tái sinh trong thánh nhân. Nhưng người ta không thừa nhận rằng sự ấm áp, v.v., nảy sinh đối với người đã nhìn thấy sự thật, vì nỗ lực chuẩn bị nảy sinh trong trường hợp người đã nhìn thấy sự thật trở nên vô ích.[85]

15.3.3. Bản tóm tắt

Tóm lại: nỗ lực đưa đến thâm nhập *(nirvedha-bhāgīya)* cấu thành trí tuệ (*prajñā*) bắt nguồn từ sự tu tập, và nỗ lực đưa đến giải thoát (*mokṣa-bhāgīya*), trí tuệ (*prajñā*) bắt nguồn từ sự suy ngẫm. Hai trí tuệ (*prajñā*) này, cùng với cái trí tuệ (*prajñā*) bắt nguồn từ việc nghe - mà, trong *A-tỳ-đạt-ma (Abhidharma),* đề cập cụ thể đến việc nghiên cứu các đặc tính cụ thể và chung của pháp - trong giai đoạn sơ khởi, cấu thành bát-nhã ba phần bất tịnh hay vô lậu. Chúng được coi là *A-tỳ-đạt-ma (Abhidharma)* theo nghĩa thông thường, và ở đây chúng ta có thể nhận ra lý do tại sao các nhà *A-tỳ-đạt-ma (Ābhidharmika)* quan tâm đến các thực hành tâm linh. Những *A-tỳ-đạt-ma* quy ước này đóng vai trò là công cụ để tạo ra bát-nhã vô lậu, tức là *A-tỳ-đạt-ma* theo nghĩa tuyệt đối[86] (xem *phần trên,* § 1.2).

---

[84] *MVŚ,* 8c - bị *Vaibhāṣika* bác bỏ.

[85] *Ny,* 680b.

[86] *MVŚ,* 3b.

15.4 CHỨNG NGỘ TRỰC TIẾP (*ABHISAMAYA*), KIẾN ĐẠO (*DARŚANA-MĀRGA*) VÀ NHẬP LƯU (*SROTAĀPATTI*)

Trong các giai đoạn của nỗ lực chuẩn bị, việc quán chiếu về các chân lý được thực hiện với trí tuệ vô lậu (*sāsrava*). Ngay sau thời điểm của các pháp tối thượng trên đời, hành giả có thể khởi lên trí tuệ vô lậu (*anāsrava-jñāna*) mà nhờ đó, vị ấy quán chiếu lại 16 phương thức hoạt động của bốn chân lý - những phương thức thuộc về phạm vi cảm giác, tiếp theo là những phương thức thuộc về hai tầng trên. *MVŚ* giải thích lý do tại sao, đối với mỗi phương thức hoạt động (khổ - *duḥkha,* v.v.), hành giả trước tiên phải quán chiếu điều liên quan đến lĩnh vực cảm giác, và sau đó tổng hợp lại điều liên quan đến các lĩnh vực cao hơn:

(i) cái trước thô thiển hơn và dễ khảo cứu hơn cái sau;

(ii) cõi Dục là một giai đoạn không tập trung, trong khi hai cõi trên đều là giai đoạn tập trung (*samāhita*);

Do đó hành giả phải thực hiện hai phép quán riêng biệt.[87]

Sự quán chiếu này được gọi là hiện quán (*abhisamaya*) - sự chứng ngộ trực tiếp - là cái nhìn sâu sắc tâm linh trực tiếp vào các chân lý. Một trong những định nghĩa của của *A-tỳ-đạt-ma (abhidharma)* là "nó là cái trực tiếp nhận ra (*abhi-sam - √i)* và nhận ra (*sākṣāt - √kṛ)* pháp". Vasumitra giải thích rằng "*A-tỳ-đạt-ma (abhidharma)* là cái có thể trực tiếp chứng ngộ bốn chân lý cao quý".[88]

Quá trình này cần 16 khoảnh khắc suy nghĩ, trong đó 15 khoảnh khắc đầu tiên tạo thành con đường nhìn thấy và khoảnh khắc thứ 16 là sự khởi đầu của con đường tu tập.

Đạt được cái nhìn sâu sắc hoàn toàn về mỗi chân lý trong hai khoảnh khắc, được gọi là "những con đường" do chúng phải đi qua. Trong khoảnh khắc đầu tiên, được gọi là con đường vô ngại (*ānantarya-mārga*), sự hiểu biết tự do phát sinh được gọi là khả năng tiếp thu (*kṣānti*) đối với kiến thức, và cùng với điều này, những phiền não có thể được loại bỏ bằng tuệ giác về sự thật cụ thể sẽ bị loại bỏ.

---

[87] *MVŚ*, 16a - các giải thích khác cũng được đưa ra.

[88] *MVŚ*, 4a–b.

Trong khoảnh khắc tiếp theo, được gọi là con đường giải thoát (*vimukti-mārga*),[89] trí thích hợp phát sinh thông qua sự cảm ứng mà sự đạt được (*prāpti*) sự chấm dứt thông qua cân nhắc (*pratisaṃkhyā-nirodha*) của các phiền não phát sinh.[90] Theo cách này, đối với toàn bộ quá trình thiền định bao gồm phạm vi cảm dục, theo sau là hai phạm vi phía trên, sẽ phát sinh tám khả năng tiếp thu và tám trí, tất cả đều là bát-nhã trong bản chất nội tại của chúng.

Học thuyết này có thể được hiểu như sau: Việc từ bỏ phiền não đòi hỏi phải có đủ mức độ sáng suốt, được biểu thị bằng ý niệm về tính tiếp thu, vào bản chất thực sự của sự vật - bất toại nguyện, vô thường, v.v.. Nói một cách khác, điều này có thể được coi là một hệ quả tất yếu của quan niệm Phật giáo nói chung cho rằng tuệ giác là phương tiện cũng như là điều tất yếu nảy sinh ở mục đích - và theo nghĩa này, đức hạnh tuyệt hảo - của thực hành tâm linh.

Trong quan niệm Nhất thiết hữu bộ, tuệ giác, được chỉ định là trí tuệ (*jñāna*), cấu thành nên chính con đường giải thoát không chỉ là một trạng thái tinh thần trong sáng hay nhận thức hoàn hảo. Nó là một sức mạnh tích cực có được hiệu quả của việc tạo ra sự tiếp thu (*prāpti*) của chấm dứt thông qua cân nhắc (*pratisaṃkhyā-nirodha*); có nghĩa là, nó đóng vai trò là yếu tố nhân quả cần thiết để đạt được niết-bàn (*nirodha*). Cái sau, là vô điều kiện, không do nó trực tiếp gây ra hay trực tiếp tạo ra; tuy nhiên, nó có được (*prāpta*) nhờ vào sự tiếp thu (*prapti*) do nó tạo ra. (Xem *phần dưới,* § 16).

Con đường vô ngại và con đường giải thoát tượng trưng cho chức năng không thể thiếu của tuệ giác trong việc khắc phục phiền não và đạt đến sự chấm dứt cũng được nhấn mạnh bởi học thuyết về ba khả năng trí tuệ vô lậu: căn biết được tất cả điều chưa biết (*anājñātam-ājñāsyāmīndriya*), căn bất khả tri (*ājñendriya*) và căn toàn tri (*ājñātāvīndriya*). Ba căn này, về bản chất thiết yếu, được

[89] Xem thêm, *supra,* § 12.9.3.1

[90] Theo các nhà Nhất thiết hữu bộ ở *Kāśmīra*: "Các con đường vô ngại (*ānantarya-mārga*) có thể từ bỏ phiền não (*kleśa*), bởi vì họ chặn các *prāpti* của phiền não (*kleśa*) để chúng không tiếp tục; họ cũng có thể chứng ngộ niết-bàn (*nirodha*), bởi vì họ đạt được chứng đắc tách rời (*visaṃyoga prāpti*) để chúng có thể sinh khởi. Các giải thoát đạo (*vimukti-mārga*) chỉ được cho chứng ngộ niết-bàn (*nirodha*), khi chúng xuất hiện cùng với chứng đắc tách rời (*visaṃyoga prāpti*)." (*MVŚ*, 465c).

tạo thành từ ý (*manas*), hạnh phúc (*sukha*), hỷ (*saumanasya*), xả (*upekṣā*), tín (*śraddhā*), tấn (*vīrya*), niệm (*smṛti*), định (*samādhi*), tuệ (*prajñā*). Chín năng lực này được cho là được phân biệt thành ba khả năng đặc biệt do tính ưu việt mà chúng thực hiện trong kiến đạo (*darśana-mārga*), tu đạo (*bhāvanā-mārga*) và đạo thánh hoàn mãn (*aśaikṣamārga*), tương ứng: căn biết được tất cả điều chưa biết (*anājñātam-ājñāsyāmīndriya*), liên quan đến việc chấm dứt các phiền não kiến đoạn (*darśana-heya*); căn bất khả tri (*ājñendriya*), liên quan đến việc chấm dứt các phiền não tu đoạn (*bhāvanā-heya*); căn toàn tri (*ājñātāvīndriya*), liên quan đến trạng thái an lạc trong đời sống hiện tại (*dṛṣṭadharma-sukhavihāra*) của thánh A-la-hán.[91]

Trong việc đạt được quả thánh Nhập dòng, căn biết được tất cả điều chưa biết (*anājñātam-ājñāsyāmīndriya*) có chức năng như người dẫn dắt (*āvāhaka*) của chứng đắc tách rời (*visaṃyoga-prāpti*), và căn bất khả tri (*ājñendriya*) có chức năng hỗ trợ cho chứng đắc (*prāpti*) này. Đầu tiên là con đường vô ngại; thứ hai, con đường giải thoát. Trong việc đạt được quả vị giác ngộ, căn bất khả tri (*ājñendriya*) tạo thành con đường vô ngại; căn toàn tri (*ājñātāvīndriya*), con đường giải thoát.[92]

Tôn giả Vasubandhu giải thích rằng nhẫn (*kṣānti*) được gọi là con đường vô ngại (*ānantarya-mārga*) vì chúng không thể bị cản trở trong việc cắt sự tiếp thu (*prāpti*) của phiền não *(kleśa)* (*kleśa-prāpti-vicchedaṃ pratyantarayitum aśakyatvāt*). Trí tuệ (*jñāna)* được gọi là giải thoát đạo (*vimukti-mārga*) bởi vì ở những người được giải thoát khỏi sự tiếp thu (*prāpti*) của các phiền não (*kleśa*) này, chúng cùng xuất hiện với chứng đắc tách rời (*visaṃyoga-prāpti).*[93] Saṃghabhadra chỉ trích:

> Nếu vậy, giải thoát đạo (*vimukti-mārga*) cũng nên được đặt tên là vô ngại (*ānantarya*), vì sự đồng sinh của nó cũng không thể bị cản trở. Đúng hơn, người ta nên giải thích như sau: nó được gọi là vô ngại (*ānantarya*) bởi vì không tồn tại trung gian (*antara,* không có gì ở giữa); vô ngại (*ānantarya*) chính nó là đạo (*mārga*), do đó có tên là đạo vô ngại (*ānantarya-mārga*).

[91] *AKB*, 40. Để giải thích thêm về ba căn (*indriya*) này, xem *AKB*, 42, 49.
[92] *AKB*, 49.
[93] *AKB*, 352.

> Ý nghĩa là không có đạo (*mārga*) cùng loài nào có thể xen vào giữa, ngăn cản nó trở thành duyên cho [sự phát sinh] của giải thoát đạo (*vimukti-mārga*); đối với vô ngại đạo (*ānantarya-mārga*) tất cả chỉ kéo dài một sát-na thời gian (*kṣaṇa*), trong khi giải thoát đạo (*vimukti-mārga*) có thể tiếp tục thành một chuỗi…[94]

Trong việc quán chiếu bốn chân lý liên quan đến phạm vi dục lạc, những khả năng tiếp thu và hiểu biết được gọi là pháp trí nhẫn (*dharmajñāna-kṣānti*) và pháp trí (*dharma-jñāna*) - thuật ngữ pháp biểu thị sự thật rằng bản chất của pháp - có thể gộp lại dưới chân lý cụ thể được nhìn thấy lần đầu tiên.[95] "Pháp" ở đây ám chỉ các yếu tố của sự tồn tại là rõ ràng theo những giải thích trong *MVŚ* rằng "Pháp trí được gọi như vậy bởi vì bản chất nội tại của nó gắn liền với tất cả các pháp (智體是法)"; "mặc dù tất cả các tri thức đều liên quan đến pháp, nhưng chỉ một trong số chúng được gọi là pháp trí", cùng một cách như "Pháp xứ", "Pháp giới ", v.v., được chỉ định cụ thể bằng tên "Pháp".[96]

Khả năng tiếp thu và hiểu biết liên quan đến hai phạm vi cao hơn được gọi là hậu đắc trí nhẫn (*anvaya-jñāna-kṣānti*) và hậu đắc trí (*anvaya-jñāna*),[97] thuật ngữ "hậu đắc" (*anvaya*) – "tiếp theo" hoặc "tiếp theo" - biểu thị sự thật rằng các chân lý được nhận ra sau đó và không có cách thức tương tự liên quan đến lĩnh vực nhục cảm.[98] Saṃghabhadra[99] nhấn mạnh rằng hậu đắc trí (*anvaya-jñāna*) không phải là một kiến thức suy luận, mà là một kiến thức trực tiếp như pháp nhẫn (*dharmajñāna*).[100] Biểu đồ sau đây tóm tắt 16 khoảnh khắc thấu hiểu:[101]

---

[94] Này, 690a.

[95] *AKB*, 350: *prathamato dharmatattva-jñānād dharma-jñānam. Vy,* 542: *ādito duḥkh' ādi-dharma-tattva-jñānād ity arthaḥ* | Xem thêm *Entrance,* 172f., n.237

[96] *MVŚ*, 547c–548a.

[97] Về *dhamme ñāṇaṃ* và *anvaye ñāṇaṃ* trong kinh Pāli, xem Frauwallner, 168.

[98] *AKB*: *tadanvayād ūrdhvaṃ duḥkhālambanam anvaya-jñānam* | *tathaivānugamanād* | *AKB* (C): "Nó được gọi là 'loài' (類) bởi vì kiến thức này, mang đối tượng tiếp theo, tương tự với đối tượng trước đó, nhận ra đối tượng tiếp theo phù hợp với (/ theo sau) đối tượng trước đó." *Vy,* 542 giải thích *tad-anvayatvāt* là *tad-dhetukatvāt* ('có cái đó (tức là pháp trí - *dharma-jñāna*) là nguyên nhân của nó').

[99] *Ny,* 735c.

[100] Xem *Entrance,* 173, n. 238

[101] Xem *IAKB*, I, xxxx.

Tiến trình tuệ giác trực tiếp vào bốn chân lý

Kiến đạo (***darśana mārga***): gồm 15 khoảnh khoắc

1. khổ pháp trí nhẫn (*duḥkhe dharmajñānakṣānti*)
2. khổ pháp trí (*duḥkhe dharmajñāna*)
3. khổ hậu đắc trí nhẫn (*duḥkhe anvayajñānakṣānti*)
4. khổ hậu đắc trí (*duḥkhe anvayajñāna*)
5. tập pháp trí nhẫn (*samudaye dharmajñānakṣānti*)
6. tập pháp trí (*samudaye dharmajnāna*)
7. tập hậu đắc trí nhẫn (*samudaye anvayajñānakṣānti*)
8. tập hậu đắc trí (*samudaye anvayajñāna*)
9. khổ diệt pháp trí nhẫn (*duḥkhanirodhe dharmajñānakṣānti*)
10. khổ diệt pháp nhẫn (*duḥkhanirodhe dharmajñāna*)
11. khổ diệt hậu đắc trí nhẫn (*duḥkhanirodhe anvayajñānakṣānti*)
12. khổ diệt hậu đắc trí (*duḥkhanirodhe anvayajñāna*)
13. khổ diệt tận pháp trí nhẫn (*duḥkhapratipakṣamārge dharmajñānakṣānti*)
14. khổ diệt tận pháp trí (*duḥkhapratipakṣamārge dharmajñāna*)
15. khổ diệt tận hậu đắc trí nhẫn (*duḥkhapratipakṣamārge anvayajñānakṣānti*)

Tu đạo (***bhāvanā - mārga***)

16. khổ diệt tận hậu đắc trí (*duḥkhapratipakṣamārge anvayajñāna*) (*Cf. AKB*, 350 f.)

Một câu hỏi có thể nảy sinh ở đây: nhận thức trực tiếp là nhận thức trực tiếp tuyệt hảo (*pratyakṣa*), và nhận thức trực tiếp là cái nhìn sâu sắc trực tiếp vào đặc tính nội tại của đối tượng được nhận thức. Nhưng chứng ngộ trực tiếp được cho là cái nhìn sâu sắc về những đặc tính chung của bốn chân lý - ở đây có mâu thuẫn không? *MVŚ* giải quyết vấn đề này, và giải thích rằng trong chứng ngộ trực tiếp, những đặc tính nội tại được nhận ra thông qua việc chứng ngộ trực tiếp những đặc tính chung. Hơn nữa, sự nhận thức chân thực toàn diện về bản chất của chân lý nhất thiết đòi hỏi sự nhận thức trực tiếp cả hai đặc điểm nội tại và chung của chúng cùng một lúc:

Câu hỏi: Nếu các chân lý được nhận ra trực tiếp thông qua các đặc tính chung của chúng thì khi nào các đặc tính nội tại của các chân lý được nhận ra bằng trí tuệ thực sự (如實智; **yathābhūta-jñāna*)? Và nếu [người thực hành] không thể nhận ra bản chất nội tại của các chân lý thì làm sao nó được gọi là "sự chứng ngộ trực tiếp chân lý" (*satyābhisamaya*)?

Trả lời: Không phải trường hợp "sự chứng ngộ trực tiếp các chân lý" được gọi là liên quan đến sự chứng ngộ các bản chất nội tại bằng tri kiến biết thực sự thông qua sự chứng ngộ đặc tính nội tại. Đúng hơn, nó được gọi là "sự nhận thức trực tiếp về các chân lý" không liên quan đến việc nhận thức các bản chất nội tại bằng kiến thức biết thực sự thông qua việc nhận ra các đặc điểm chung.

Hơn nữa, vào thời điểm chứng ngộ trực tiếp, vô minh (*ajñāna*) đối với các đặc tính nội tại và thông thường của các chân lý đều bị xóa bỏ hoàn toàn ngay lập tức; [do đó] nó cũng có thể được gọi là sự chứng ngộ trực tiếp các đặc tính nội tại và chung mặc dù nó là sự chứng ngộ các đặc tính chung.

Hơn nữa, khổ, vô thường, v.v. (tức là 16 phương thức hiểu biết), là những đặc tính nội tại của chân lý; đây không gì khác hơn là những đặc tính chung của các uẩn (*skandha*). Vì vậy, sự nhận thức rất trực tiếp về sự bất toại nguyện, v.v., là sự nhận thức trực tiếp về [cả] đặc tính nội tại và đặc tính chung… (*MVŚ*, 406a12–20).

15.4.1. Chứng ngộ trực tiếp chân lý (*Satyābhisamaya*) là quá trình dần dần

Quá trình trên minh họa quan điểm của Nhất thiết hữu bộ *(Sarvāstivāda)* rằng việc nhận thức trực tiếp các chân lý là một quá trình diễn ra từ từ. Để ủng hộ quan điểm này, *MVŚ* trích dẫn một đoạn kinh trong đó đức Phật được thể hiện như đã tuyên bố với Cấp Cô Độc (*Anāthapiṇḍada;* Pāli: *Anāthapiṇḍika*) một cách rõ ràng rằng chứng ngộ trực tiếp chân lý" (*satyābhisamaya*) là một quá trình diễn ra từ từ, giống như việc leo lên một cái thang bốn bậc.[102] Quan điểm này phù hợp với học thuyết Nhất thiết hữu bộ

[102] *MVŚ*, 265a, 522a–b.

(*Sarvāstivāda)* rằng các phiền não được loại bỏ dần dần. Trong *AKB*, Tôn giả Vasubandhu giải thích lý do cho trình tự lũy tiến như sau:

> Việc thuyết giảng về các chân lý phù hợp với [trật tự] chứng ngộ trực tiếp. Bây giờ, lý do mà hiện quán (*abhisamaya*) của những chân lý này lại theo cách này là gì?
>
> Bởi vì, cái mà người ta gắn bó, cái mà người ta bị áp bức, và cái mà người ta tìm kiếm sự giải thoát - rằng bất cứ ai, chân lý về khổ (*duḥkha-satya*), ở giai đoạn tìm hiểu đều được xem xét trước tiên.
>
> Sau đó, [tiến hành khảo cứu:] "Nguyên nhân của việc này là gì (*duḥkha*)?" - chân lý về nguyên nhân (*samudaya-satya*). "Chuyện này rốt cuộc là thế nào?" - chân lý về niết-bàn (*nirodha-satya*). "Chuyện này là thế nào?" - chân lý về con đường (*mārga-satya*).
>
> Giống như đã nhìn thấy căn bệnh, [sau đó] tìm kiếm nguyên nhân, cách loại bỏ nó và phương thuốc của nó.[103]

Tuy nhiên, các trường phái Phật giáo khác không đồng ý. Các trường phái Đại chúng bộ (*Mahāsāṃghika*), Hóa địa bộ (*Mahīśāsaka*) và Pháp tạng bộ (*Dharmauptaka*) được biết là chủ trương điều đó là một quá trình đốn ngộ.[104] Vì vậy, Đại chúng bộ (*Mahāsāṃghika*) nói:

> Trong khoảnh khắc của hiểu biết có được vào lúc kết thúc sự chứng ngộ trực tiếp [về tứ thánh đế] (*ekakṣaṇikābhisamayān-tika-jñānena*), sự khác biệt giữa các phương thức hoạt động (*ākāra*) khác nhau của bốn chân lý cao quý đã được tuệ tri đầy đủ (*parijñāta*).[105]

Tuy nhiên, có một nhánh nhất định của Đại chúng bộ (*Mahāsāṃghika*) cho rằng có một sự chứng ngộ trực tiếp đặc biệt cho mỗi hình ảnh nhận thức (*akāra*) riêng biệt của các chân lý.[106]

Theo Tôn giả Yaśomitra[107] quan điểm đốn ngộ thuộc về Pháp tạng bộ (*Dharmaguptaka*), v.v.; nhưng theo Phổ Quảng[108] thuộc các

---

[103] *AKB*, 328.
[104] Xem *Entrance,* 177, n.259; *T*. 32.257b.
[105] *T*.49, 15c.
[106] *T*.49, 16a.
[107] *Vy,* 542: *ārya-dharmagupta-prabhṛtayaḥ* |
[108] *T*.41.351c.

nhà Đại chúng bộ (*Mahāsāṃghika*), v.v. *MVŚ* đề cập rằng các nhà Phân biệt thuyết bộ (*Vibhajyavādin*) là trong số những người có quan điểm đốn ngộ:

> Có một người khẳng định rằng bốn chân lý cao quý được chứng ngộ trực tiếp ngay lập tức, chẳng hạn như Phân biệt thuyết bộ (*Vibhajyavādin*)… Họ căn cứ vào kinh: Đức Thế Tôn đã nói, "Nếu, đối với chân lý về khổ (*duḥkha-satya*), không có nghi ngờ gì thì cũng không có nghi ngờ gì đối với chân lý về nhân khổ (*samudaya-satya*), chân lý về niết-bàn (*nirodha-satya*) và chân lý về con đường dứt khổ (*mārga-satya*). Bởi vì sự nghi ngờ đối với bốn chân lý cao quý biến mất ngay lập tức, nên người ta biết rằng sự chứng ngộ trực tiếp chắc chắn là đốn ngộ và không dần dần.[109]

Tôn giả Bhadanta, trong khi cho rằng sự chứng ngộ trực tiếp vào bốn chân lý phải đạt được dần dần, vẫn cho rằng vào giây phút đầu tiên đạt được sự thâm nhập vào chắc chắn toàn hảo (*samyaktva-nyāma*) (xem bên dưới), người ta được cho là có niềm tin trực tiếp đối với tất cả các chân lý[110] [cùng một lúc]:

> Khi một người an trụ trong khổ pháp trí (*duḥkha-dharma-jñāna*), nếu một người không có niềm tin vào tất cả bốn chân lý, người ta không thể an trú [ở đó]. Điều này giống như trường hợp người lấy một cái bình bằng đất lên rồi ném nó xuống đất. Khi cái bình chưa chạm đất, nó có thể nói là đã vỡ, mặc dù [thực ra] nó chưa bị vỡ, bởi vì nó chắc chắn sắp bị vỡ.[111]

Trưởng lão bộ cũng ủng hộ quan điểm đốn ngộ. Buddhaghosa, trong *Thanh tịnh đạo luận (Visuddhimagga),* lý luận như sau:

> Mỗi một trong bốn tuệ (*sotāpatti-magga,* v.v.), [và] theo thứ tự đó, bốn chức năng - hiểu biết, buông bỏ, chứng ngộ và thực hành - được thực hành trong cùng khoảnh khắc. Theo đó, bốn chân lý cao quý được nhận ra đầy đủ trong khoảnh khắc. Hơn nữa, có sự nhận thức duy nhất về bốn chân lý trong ý nghĩa của chân lý trong 16 khía cạnh: áp bức (*pīḷana*), hữu vi (*sankhata*),

[109] *MVŚ*, 533a.
[110] Tôi coi bảo (寶) là lỗi của thật (實) trong văn bản.
[111] *MVŚ*, 533b.

dày vò (*santāpa*) và thay đổi (*vipariṇāma*) liên quan đến sự thật khổ đau (*dukkha-sacca*); tích lũy (*āyūhana*), nguồn (*nidāna*), kết nối (*saṃyoga*) và chướng ngại (*paḷibodha)* liên quan đến sự thật về nguyên nhân (*samudaya-sacca*); lối ra (*nissaraṇa*), sự ly biệt (*viveka*), vô vi (*asaṅkhata*) và sự bất tử (*amata*) liên quan đến sự thật về niết-bàn (*nirodhasacca*); dẫn ra (*niyyāna*), nguyên nhân (*hetu*), cái thấy (*dassana*) và ưu thế (*ādhipateyya*) liên quan đến sự thật về con đường (*magga-sacca*). Điều này được so sánh với các chức năng đồng thời của đèn:

Đốt bấc đèn - trí hiểu biết về khổ đau; ngọn đèn xua tan bóng tối - trí từ bỏ nguyên nhân (*samudaya*); ánh sáng soi tỏ - trí tuệ phát triển đạo; ngọn đèn đốt dầu - kiến thức chứng ngộ niết-bàn (*nirodha*).[112]

Mặc dù Nhất thiết hữu bộ có quan điểm tuần tự, nó cũng thừa nhận cảm giác nào đó về đốn ngộ. Trường phái này nói về ba loại hiện quán (*abhisamaya*):

(1) hiện quán là kiến (*darśanābhisamaya*): - sự nhận thức trực tiếp rõ ràng về bốn chân lý cao quý chỉ bằng trí tuệ thuần khiết;

(2) hiện quán về đối tượng (*ālambanābhisamaya*): trí tuệ (*prajñā*) thanh tịnh này coi cùng đối tượng là các pháp kết hợp của nó;

(3) hiện quán là quả (*kāryābhisamaya*) (*abhisamaya* như hiệu ứng) - trí tuệ (*prajñā*) thanh tịnh này, các pháp dính liền chia sẻ cùng đối tượng với nó, và các pháp đồng sanh khác như sinh (*jāti*) và các bất tương ưng hành (*viprayuktasaṃskāra*) khác, v.v., tất cả đều tham gia vào cùng một công việc. Những người theo Nhất thiết hữu bộ thừa nhận rằng có thể nói hiện quán (*abhisamaya*) đốn ngộ liên quan đến hiện quán là quả (*kāryābhisamaya*). Vào thời điểm trực tiếp chứng ngộ chân lý khổ đau (*duḥkha-satya*), có thể có việc từ bỏ nguyên nhân (*samudaya*), chứng ngộ niết-bàn (*nirodha*) và tu tập con đường (*mārga*). Điều này

[112] *Cf. Vism,* 593.

> là như vậy bởi vì vào thời điểm nhìn thấy chân lý khổ đau (*duḥkha-satya*), có hiện quán là quả (*kāryābhisamaya*) đối với ba chân lý (*satya*) còn lại.[113]

Vị trí trung gian giữa "quan điểm đốn ngộ" và "tiệm ngộ" được đưa ra trong *SatŚ*. Ngược lại, nó diễn tả như sau:

> Nhờ sự hiểu biết sâu sắc về chân lý niết-bàn (*nirodha-satya*), người ta được cho là đã giác ngộ.[114]

Do đó, khi một sự thật được nhận ra, bạn sẽ có được cái nhìn sâu sắc hoàn toàn về tất cả các sự thật - một quan điểm tương tự như quan điểm của Đại chúng bộ (*Mahāsāṃghika*) và Phân biệt thuyết bộ (*Vibhajyavāda*). Mặt khác, quá trình cuối cùng dẫn đến sự nhận thức về chân lý niết-bàn (*nirodha-satya*) là quá trình diễn ra từ từ:

> Tâm khái niệm (*prajñapti-citta*), tư tưởng pháp (**dharma-citta*), tư tưởng tính không (**śūnyatā-citta*) - ba tư tưởng này đã diệt đi, nó được gọi là chân lý niết-bàn (*nirodha-satya*).[115]

Ban đầu, ở giai đoạn phát triển trí tuệ do nghe (*śruta-mayī prajñā*) và trí tuệ do suy gẫm (*cintā-mayī prajñā*), hành giả loại bỏ ý nghĩ về quy ước (*prajñapti*) bằng cách nhận ra rằng các khái niệm như con người (*pudgala*) và một cái bình, v.v., chỉ tồn tại ở cấp độ chân lý quy ước (*saṃvṛti-satya*) và không có bất kỳ trạng thái bản thể học nào từ quan điểm tuyệt đối. Nhưng các pháp như niết-bàn và uẩn đều có thật. Điều này được gọi là sự loại bỏ tâm quy ước (*prajñapti-citta*) bằng tâm pháp (*dharma citta*).

Tiếp theo, ở giai đoạn thứ hai, tức là giai đoạn phát triển trí tuệ do tu tập (*bhāvanā-mayī prajñā*), hành giả quán sâu hơn về các pháp như niết-bàn và *năm uẩn.* Sau đó, hành giả nhận ra rằng các pháp này cũng vậy, từ quan điểm tuyệt đối, không tồn tại - trống rỗng (*śūnya*). Đây là sự loại bỏ pháp - tâm (*dharma-citta*) bằng tâm tánh không (*śūnyatā-citta*):

> Năm uẩn trên thực tế cũng không tồn tại; chúng [chỉ] tồn tại từ quan điểm của chân lý quy ước (*saṃvṛti-satya*) … Hơn nữa,

---

[113] *AKB*, 351; *AKB* (C), 121c–122a; *MVŚ*, 732c, 16b.

[114] *T.*32, 257b.

[115] *T.*32, 251b; xem *Nghiên cứu,* 586,

là kết quả của sự hiểu biết sâu sắc về chân lý niết-bàn (*nirodha-satya*), người ta được cho là sẽ đạt được giác ngộ (得道, đắc đạo). Vì vậy, chúng ta biết rằng tịch diệt (*nirodha*) tồn tại từ quan điểm của chân lý tuyệt đối (*paramārtha-satya*), nhưng không tồn tại trên quan điểm của các uẩn (*skandha*).[116]

Cuối cùng, ở giai đoạn thứ ba, người ta phải loại bỏ ngay cả ý nghĩ về tính không (*śūnyatā*), tức là "tư duy lấy niết-bàn làm đối tượng".[117] Chỉ khi đó người ta mới nhận ra chân lý niết-bàn (*nirodha-satya*) một cách hoàn hảo. Thông qua việc suy ngẫm sâu hơn, bây giờ người ta nhận ra rằng:

> [Trong niết-bàn vô dư y (*anupadhiśeṣa-nirvāṇa*),] các uẩn đã diệt không còn sót lại - do đó có tên là *nirvāṇa.* Ở đây có cái gì tồn tại?… Không phải là không có niết-bàn; chỉ có điều không có pháp thực sự.[118]

Bằng cách này, người ta đạt được tuệ giác sâu sắc về chân lý niết-bàn (*nirodha-satya*).[119]

15.4.2. Bước vào sự chắc chắn của sự hoàn hảo (*samyaktvaniyāma-avakrānti*)

Từ khoảnh khắc đầu tiên của cái nhìn sâu sắc - sự tiếp nhận kiến thức pháp về khổ (*duḥkhe dharma-jñānakṣānti*) - người thực hành trở thành người bình thường, bậc thánh (*ārya*), một thuật ngữ chỉ cho thánh nhân Phật giáo. *AKB* đưa ra từ nguyên phổ biến là *ārād yātaḥ* - "đã đi xa":

> [Các thánh nhân (*ārya*)] là những người trong đó đạo lộ thoát ly đã phát sinh. Họ là những bậc thánh nhân bởi vì họ đã rời xa các pháp ác vì đã đạt được sự ngắt kết nối tuyệt đối [khỏi các phiền não], bởi vì, đã được định đoạt cho việc tận diệt các phiền não, họ đã được định đoạt cho sự hoàn hảo (*samyaktva-niyatāḥ*).[120]

---

[116] *T.*32, 333b.

[117] *T.*32, 333c

[118] *T.*32, 368c–369a.

[119] Xem Ấn Thuận, *Study,* 586 ff.

[120] *AKB*, 157: *aryāḥ katame | yeṣām anāsravo mārga utpannaḥ | ārād yātāḥ pāpakebhyo dharmebhya ity āryāḥ | ātyantika-visaṃyoga-prāptilābhāt | ete hi kleśa-kṣaye niyatatvāt samyaktva-niyatāḥ* | Xem bên dưới để biết khái niệm *samyaktvaniyāma-avakrānti.*

Trước thời điểm quan trọng này trong sự nghiệp tâm linh của mình, người ấy đã là một "người trần tục". *JPŚ* định nghĩa "chất lượng của thế giới phàm phu" (*pṛthagjanatva*) là sự không đạt được (*aprāpti*) pháp của các bậc cao quý.[121] Việc không đạt được này không chỉ là một khái niệm trừu tượng đơn thuần về phủ định; nó là bất tương ưng hành (*viprayukta-saṃskāra*) - lực lượng thực sự - hiệu quả của nó được Vasumitra giải thích như sau:

> Nó khiến chúng sinh sinh ra các quan điểm thuộc các loại khác nhau (*pṛthag-jāti*), các phiền não thuộc các loại khác nhau, tạo ra nghiệp thuộc các loại khác nhau, trải nghiệm các kết quả thuộc các loại khác nhau và sự sinh ra thuộc các loại khác nhau. Hơn nữa, nó khiến chúng sinh rơi vào các cảnh giới khác nhau, có các cảnh giới khác nhau của sự tồn tại (*gati*), trải qua các kiếp sống khác nhau. Do đó, nó được gọi là phẩm chất của phàm trần bình thường…[122]

MVŚ giải thích thêm rằng tất cả thánh nhân (*ārya*) đều được gọi là "những sinh vật bình đẳng" (同生; *samāna-jana*?) bởi vì họ đạt được sự thật một cách bình đẳng, nhìn thấy một cách bình đẳng, có khuynh hướng bình đẳng. Người phàm trần khác với họ - không có sự bình đẳng trong cùng một cách thức với thánh nhân (*ārya*); vì vậy họ được gọi là phàm nhân (*pṛthagjana*).[123]

Từ giây phút đầu tiên bước vào con đường của tầm nhìn cho đến giây phút thứ 15, vị thánh được gọi là ứng viên cho quả thánh Nhập lưu (*srotaāpatti-phala-pratipannaka*). Bây giờ vị ấy đã từ bỏ 88 phiền não có thể từ bỏ bằng tuệ giác (xem *phần trên,* § 12.6.2.1 a). Vào khoảnh khắc thứ 16, vị ấy được gọi là "trú quả của thánh Nhập lưu" (*srotaāpatti-phala-stha*). Ngài được định đoạt sự giải thoát cuối cùng trong vòng tối đa bảy lần tái sinh.[124] Tuy nhiên, theo Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika),* vị Nhập lưu được cho là tái sinh nhiều nhất bảy lần theo nghĩa là vị ấy sẽ có bảy lần tái sinh làm người, bảy kiếp trung gian (*antarābhava*); tương tự như vậy sự sinh ra của vị ấy giữa

---

[121] *JPŚ*, 928c; *cf. MVŚ*, 232b. Xem thêm *phần trên,* § 11.3.1.

[122] *MVŚ*, 231c.

[123] *MVŚ*, 232a–b.

[124] *AKB*, 355: *akṣīṇabhāvanāheyaḥ phalasthaḥ saptakṛtparaḥ* |

các vị thần - tổng cộng có tới 28 lần tồn tại.[125] *MVŚ* giải thích thuật ngữ dòng người tham gia như sau:

> *"Srotas"* có nghĩa là con đường cao quý; *"ā-panna"* có nghĩa là đã đi vào. Vị ấy được gọi là thánh Nhập lưu (*srotaāpana*) vì vị ấy đã bước vào con đường cao quý.[126]

Hai loại hành giả đi vào con đường của cái thấy được phân biệt: Một loại có căn cơ yếu (*mṛdvindriya*) bước vào con đường trước hết dựa vào niềm tin vào lời dạy của thầy; người kia, với căn cơ sắc bén (*tīkṣṇendriya*), là người đầu tiên đã nghiên cứu và hiểu được lời dạy của đức Phật. Trong 15 khoảnh khắc đầu tiên của con đường, người trước đây được gọi là "người theo đuổi đức tin" (*śraddhānusārin*); cái sau, "người theo đuổi các học thuyết" (*dharmānusārin*).[127] Vào khoảnh khắc thứ 16 cái đầu được gọi là "người giải thoát nhờ niềm tin" (*śraddhādhimukta*); cái sau, "người đạt được nhờ tri kiến" (*dṛṣṭi-prāpta*):

> Một người giải thoát với đức tin chiếm ưu thế được gọi là "người giải thoát nhờ niềm tin" (*śraddhādhimukta*). Không phải là vị ấy không có trí tuệ nào cả; nhưng vị ấy không được soi sáng (tức là không được chú ý) bởi điều đó, do đó vị ấy không nhận được tên đó. Một là người giải thoát nhờ quan điểm (*dṛṣṭi-prāpta*) do được soi sáng bởi các quan điểm do sự vượt trội của trí tuệ. Không phải là người ấy không có chút niềm tin nào…
>
> Tuy nhiên, những người khác, dựa trên cơ sở từ nguyên, giải thích như sau: "Người giải thoát nhờ niềm tin" (*śraddhādhimukta*) là người thoát khỏi những gì có thể bị từ bỏ bởi tuệ giác do đức tin chiếm ưu thế. Một người giải thoát nhờ quan điểm (*dṛṣṭi-prāpta*) là người đã đạt được quả vị nhờ sự chiếm ưu thế của quan điểm."[128]

---

[125] *AKB*, 356.

[126] *MVŚ*, 240a. *Cf. AKB*, 356: *nirvāṇasroto hi mārgas tena tatra gamanāt | tadasāv āpanna āgataḥ prāpta iti srotaāpannaḥ |*

[127] *Vy*, 548.

[128] *Vy*, 549: *śraddhā'dhiko muktaḥ śraddhā'dhimukta iti kṛtvā | na tu tasya prajñā naivāsti | tayā na tu prabhāvita iti na tan nāma labhate | prajñā'dhikatvena dṛṣṭi-prabhāvitatvāt dṛṣṭi-prāptaḥ | na tu tasya śraddhā nāsti… apare bạn punar nairukta-vidhim ālambya vyācakṣate |*

Khả năng tiếp nhận đầu tiên cũng được giải thích là việc bước vào sự chắc chắn (*niyama/ niyāma/ nyāma*), vì nó là việc bước vào sự chắc chắn của sự hoàn hảo (*samyaktva-niyāmāvakrānti*). Nghĩa là, từ thời điểm này trở đi, hành giả đã được định trước - tức là, chắc chắn sẽ đạt được - niết-bàn (= *samyaktva*).[129] Bản dịch của Huyền Trang ở đây - có lẽ theo từ nguyên huyền ảo của biến thể *nyāma* là < *ni* + *āma* ("tách khỏi cái thô"; tiếng Tây Tạng: *skon med pa* - "không có khiếm khuyết") được đưa ra trong *MVŚ*[130] - cũng tương ứng với thuật ngữ thay thế "chánh tính ly sanh" (*samyaktva-nyāma*), được dịch là 正性離生, "sự hoàn hảo đó là sự tách biệt khỏi nguyên":

> Đây được gọi là "nhập vào chánh tính ly sanh (*samyaktva-nyāma*)", và cũng là "nhập vào chánh tính ly sanh (*samyaktva-nyāma*)", vì đây là lần đầu tiên vào chánh tính ly sanh (*samyaktva-nyāma*) cũng như là lần đầu tiên vào chánh tính ly sanh (*samyaktva-nyāma*). Trong *kinh,* niết-bàn được gọi là *samyaktva.* Hoặc, *samyaktva* biểu thị những con đường cao quý. "Thô" (生 - *āma*) ám chỉ những phiền não hoặc sự trưởng thành của những rễ [khéo léo]; những con đường cao quý có thể vượt qua chúng, do đó "tách khỏi cái thô". Các con đường cao quý được cho là chắc chắn vì thực tế là chúng có thể đưa đến niết-bàn một cách dứt khoát, hoặc chúng có thể phân biệt rõ ràng các đặc tính của chân lý. Đạt đến giai đoạn này được cho là bước vào.[131]

Mặc dù phàm nhân bình thường đã đạt được nỗ lực đưa đến giải thoát (*mokṣa-bhāgīya*) chắc chắn cũng sẽ đạt được niết-bàn, nhưng người ta không nói rằng người ấy đã nhập vào Sự chắc chắn hoàn hảo vì người ấy vẫn có thể phạm tội và rơi vào hạng người bị đọa vào ác đạo.[132] Hơn nữa, không giống như người Nhập đạo sẽ tái sinh

---

śraddh'ādhipatyena darśana-heyebho muktaḥ śraddhā'dhimuktaḥ | dṛṣṭy-ādhipatyena prāpta-phalo dṛṣṭi-prāpta iti |

[129] Do đó, người ta cho rằng người ấy đang ở trong tầng lớp (*rāśi*) của những người được mệnh danh là *samyaktva. Cf. MVŚ,* 140b.

[130] *MVŚ,* 12a. đưa ra các giải thích khác nhau. Các nhà ngữ pháp (*śābdika*) giải thích như sau: Thuật ngữ này là *niyāma-avakrānti; yāma* còn có nghĩa là đi (< *yā*); *ni* có nghĩa là "ngăn chặn" và cũng có ý nghĩa "không". Các nhà Du-già tông (*yogācārya),* đã đạt được con đường cao thượng, sẽ không bao giờ đi đến *gati* của *asat - puruṣa.* Vì thế con đường cao thượng còn được gọi là *niyāma.*

[131] *AKB* (C), 121b.

[132] *Cf. MVŚ,* 140b.

nhiều nhất là bảy lần, thời gian đạt đến niết-bàn của người đó là không xác định. (Xem ví dụ của Devadatta, trong § 15.2.1).

15.5. TÍNH BẤT THOÁI CỦA NHẬP LƯU[133]

Quá trình kiến (*darśana-mārga*) không thể thoái lui, vì nó là con đường - tiến hành rất nhanh chóng, không bị cản trở hoặc bị gián đoạn sớm. Chỉ khi một người được dẫn tới phía trước bởi sự nhanh chóng không thể giữ lại, khi hành giả đi trên con đường này, người ấy đang được dòng chảy lớn của pháp cuốn đi; không có khả năng nào cho việc người đó đi lùi.

> Hơn nữa, người ta tái phạm phần lớn là do sự biểu hiện của phiền não; khi người ta ở trong kiến đạo (*darśanamārga*), không có khả năng tạo ra ngay cả một tâm thiện vô lậu, huống chi tâm phiền não. Do đó không thể có sự thoái lui.

Ngoài ra, tính thụt lùi trong trường hợp này sẽ dẫn đến những sai lầm sau:

> Đã đạt được tuệ giác về các chân lý, người ta không còn có tuệ giác nữa; đã đạt được quả thiêng liêng rồi, không còn đạt được nữa; đã trực tiếp chứng ngộ rồi, người ta không trực tiếp chứng ngộ nó nữa; đã nhập vào chánh tính ly sanh (*samyaktva-nyāma*), người ta không nhập vào đó nữa; sau khi trở thành một bậc thánh nhân, người ta lại trở thành phàm nhân; đã thuộc loại những người được định hướng đến sự hoàn thiện (*samyaktva-niyata-rāśi*), người ta lại thuộc vào loại những người không có số phận [cho sự hoàn hảo hay ác độc (*mithyātva*)] ...[134]

Trên thực tế, người thực hành có thể sa ngã từ tất cả các kết quả ngoại trừ kết quả đầu tiên.[135] Mặt khác, Đại chúng bộ (*Mahāsāṃghika*) cho rằng người Nhập lưu dễ bị thoái lui. Trên

---

[133] *Cf. MVŚ*, 265a ff.

[134] *MVŚ*, 22c.

[135] *Cf. AKB*, 157, dành cho ba loại chúng sinh (*rāśi*): Những người trong *samyatva-niyatarāśi* đều được định đoạt *nirvāṇa; mithyātva,* tái sinh vào ác đạo (*gati*); *aniyata*; không định mệnh hoặc không cố định cả. *Cf. MVŚ*, 22c, 316b; *AKB*, 374 f., các lập luận khác về khả năng thoái lui của kiến đạo (*darśana-mārga*).

thực tế, người ấy được cho là có khả năng phạm mọi tội ác ngoại trừ những vi phạm nghiêm trọng (*ānantarya*).[136]

15.6. CON ĐƯỜNG TU TẬP (*BHĀVANĀ-MĀRGA*)

Từ *bhāvanā,* thường được dịch là "thiền" theo nghĩa đen hơn - và cũng chính xác hơn - là "tu luyện" hay "phát triển" tâm trí. Tuy nhiên, đúng là thiền là khía cạnh quan trọng nhất của quá trình. Nhưng "thiền" này không được đánh đồng với định mà đối nghịch với thiền tuệ (*vipaśyanā*). Không có dấu hiệu nào trong hệ thống Nhất thiết hữu bộ *(Sarvāstivāda)* rằng kiến đạo (*darśana-mārga*) đề cập đến cái sau, và tu đạo (*bhāvanā-mārga*) - ngược lại - với cái trước. *MVŚ* nói rõ ràng rằng, thực ra, hai đạo (*mārga*) không thể tách rời nhau. Cả hai đều khác biệt chỉ vì thực tế là, trong khi cả liễu nghĩa (*parijñā*) và tận tâm (*apramāda*) đều hiện diện ở cả hai, ở kiến đạo (*darśana-mārga*) cái trước chiếm ưu thế và mạnh mẽ và trong tu đạo (*bhāvanā-mārga*), cái sau. Tôn giả Vasumitra giải thích rằng:

> những phiền não được loại bỏ bằng cách thực hiện thành bốn chân lý không thể được phân biệt là "cái này bị từ bỏ bởi tuệ giác", "cái kia bị từ bỏ bởi sự tu tập". Tuy nhiên, những gì bị loại bỏ (*prahīṇa*), bị vứt bỏ (*pratiniḥ-sṛṣṭa*) và được loại bỏ (*vyantībhūta*) bằng năng lực của tuệ giác thì được cho là có thể bị loại bỏ bởi tầm nhìn. Những [phiền não] mà các cấp độ khác nhau trở nên mỏng dần và cuối cùng bị loại bỏ hoàn toàn do sự thực hành, tu tập và hành động lặp đi lặp lại (*āsevita-bhāvitabahulīkṛta*) phù hợp với con đường đã đạt được được cho là có thể bị từ bỏ nhờ tu tập.[137]

Con đường tu tập là giai đoạn thực hành lặp đi lặp lại bắt đầu từ thời điểm thứ 16 của chứng ngộ trực tiếp chân lý (*satyābhisamaya*). Chính qua giai đoạn này, có thể kéo dài một khoảng thời gian đáng kể, mà tất cả những phiền não ngoan cố còn sót lại sau kiến đạo (*darśana-mārga*) dần dần bị tận diệt. Những phiền não được đoạn trừ do tu tập (*bhavanā-heya*) này bao gồm tham (*raga*), căm phẫn (*pratigha*), vô minh (*moha*) và mạn (*mana*) liên quan đến Sắc giới (*kāmadhātu*); và ba mỗi thứ - ngoại trừ căm phẫn (*pratigha)* không

[136] *T.*49, 15c.

[137] *MVŚ*, 276a–c.

tồn tại trong tâm thiền tập trung - ở hai cõi trên. Điều này đưa ra tổng cộng mười phiền não (xem bản ở § 12.6.2.1b).

Vì những phiền não này có bản chất rõ ràng và do đó khó phát hiện và phân biệt, chúng được phân loại chung thành chín loại dựa trên mức độ mạnh mẽ của sự phát sinh của chúng - yếu (*mṛdu*), trung bình (*madhya*), mạnh (*adhimātra*); mỗi cái lại được chia thành yếu, trung bình, mạnh - do đó yếu - yếu, v.v., cho đến mạnh - mạnh.[138] Trong khi kiến đạo (*darśana-mārga*) là con đường sắc bén hoặc mạnh mẽ *(tīvra, tīkṣṇa)* phát sinh cắt đứt tất cả chín cấp độ (xem bên dưới) của phiền não thì tu đạo (*bhāvanā-mārga*) không mạnh mẽ, do đó chín cấp độ bị cắt giảm dần dần thông qua thực hành lặp đi lặp lại, từng cấp độ một.

> Điều này giống như hai con dao, một nhọn và một cùn, cắt cùng một thứ; cái nhọn cắt ngay, cái cùn cắt dần dần.[139]

Trình tự từ bỏ phiền não bắt đầu với cấp độ mạnh trong Dục giới (*kāmadhātu)* và kết thúc với cấp độ yếu - yếu trong *bhavāgra bhūmi* của Vô sắc giới (*ārūpya-dhātu).* Bằng cách này, tổng cộng 88 loại phiền não tồn tại trong chín cảnh giới (*bhūmi*) - Dục giới (*kāma-dhātu*), bốn thiền (*dhyāna*) của Sắc giới (*rūpa-dhātu*) và bốn Vô sắc giới (*ārūpya-dhātu*) - được tiêu diệt thành công. Đây là phiền não thô thiển nhất được phân cấp thành loại mạnh - mạnh và loại vi tế nhất, yếu - yếu đuối.

Mặt khác, tác nhân phản tác dụng mạnh nhất được xếp loại là tác nhân mạnh - mạnh, và tác nhân yếu nhất được xếp loại là yếu - yếu. Vì phiền não thô nhất là dễ dàng nhất để chống lại và tác nhân vi tế nhất là khó khăn nhất; trí (*jñāna*) phản tác dụng yếu nhất được sử dụng cho cái trước, và cái mạnh nhất cho cái sau. *AKB* giải thích điều này bằng hai ví dụ: vết bẩn thô thiển trên vải được giặt trước, vết bẩn tinh tế nhất cuối cùng; bóng tối lớn được xua tan bởi ánh sáng nhỏ, và bóng tối nhỏ được tẩy sạch bởi ánh sáng lớn.[140] Như trong trường hợp các phiền não kiến đoạn (*darśanaheya*), việc từ bỏ từng cấp độ của các phiền não đoạn trừ do tu (*bhāvanā-heya*)

---

[138] *AKB*, 355.
[139] *MVŚ*, 267a–b.
[140] *AKB*, 355.

liên quan đến con đường vô ngại và con đường giải thoát. Sự khác biệt là trong trường hợp này, các phiền não được loại bỏ trên con đường vô ngại bởi trí tuệ (*jñāna*), chứ không phải bằng khả năng tiếp thu.[141] Ở giai đoạn cuối cùng, khi hành giả từ bỏ cấp độ yếu - yếu và đi đến con đường giải thoát, người ấy bước vào con đường thánh hoàn mãn (*aśaikṣa-mārga*) và trở thành thánh A-la-hán.

15.7. ĐẠT ĐƯỢC BỐN QUẢ CỦA ĐỜI SỐNG TÂM LINH

Tứ quả có nguồn gốc từ *kinh điển.* Như đã giải thích ở trên, theo Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda),* vào khoảnh khắc thứ 16 của chứng ngộ trực tiếp chân lý (*satyābhisamaya*), hành giả đạt được quả vị Nhập lưu. Ngài đã từ bỏ tất cả 88 loại phiền não mà tầm nhìn có thể từ bỏ được. Trong *kinh,*[142] sự chứng đắc này gắn liền với việc vượt qua ba kiết sử (*saṃyojana*) - thân kiến (*satkāya-dṛṣṭi*) (Pāli*; sakkāya-diṭṭhi*), giới cấm thủ (*śīla-vrataparāmarśa*) (Pāli: *sīlabbata-parāmāsa*) và nghi ngờ (*vicikitsā*) (Pāli: *vic ikicchā*). Ba điều này, cùng với ham thích nhục dục (*kāmacchanda*) và ác ý (*vyāpāda*), tạo thành "trói buộc thấp" (*avarabhāgīya*) (Pāli: *orambhāgīya*). Trong bối cảnh này, Nhất thiết hữu bộ *(Sarvāstivāda)* đồng ý với Trưởng lão bộ (*Theravāda*): Người Nhập lưu chỉ vượt qua ba xiềng xích thấp (*avarabhāgīya*) đầu tiên và vẫn phải vượt qua hai xiềng xích cuối cùng cũng như tất cả năm xiềng xích cao (*ūrdhva-bhāgīya*) (Pāli: *uddhambhāgīya*) - tham lam (*rāga*) liên quan đến hai cõi cao hơn, bồn chồn (*auddhatya*), mạn (*māna)* và vô minh (*avidyā*).[143] Tuy nhiên lời giải thích của *AKB* ở đây không được Saṃghabhadra chấp nhận.[144]

Trong con đường tu tập, hành giả đã vượt qua năm cấp độ phiền não sẽ trở thành ứng viên cho quả Nhất lai. Khi từ bỏ quả vị thứ sáu, giữ được quả Nhất lai (*sakṛdāgāmin*), được gọi như vậy bởi vì đã được sinh vào cõi chư thiên và trở lại một lần ở cõi người, người đó sẽ không còn tái sinh nữa. Thêm vào việc thoát khỏi ba xiềng xích đầu tiên, bây giờ người ấy cũng đã làm tham lam (*rāga*), phẫn

[141] *MVŚ*, 267b.
[142] Ví dụ: S, v, 356–357.
[143] *AKB*, 356.
[144] *Ny,* 694a.

(*pratigha*) và vô minh (*avidyā*) suy yếu hoặc mỏng đi.[145] Sau khi từ bỏ bậc thứ bảy - hay nói đúng hơn, đã đạt đến con đường vô ngại (*ānantarya-mārga*) của bậc thứ chín - vị ấy trở thành một ứng viên cho quả Bất lai.

Sau khi hoàn toàn từ bỏ lớp chín và an trú trong con đường giải thoát (*vimukti-mārga*) của lớp thứ chín, vị ấy đạt được quả Bất lai. Người ấy sẽ không còn tái sinh vào Dục giới nữa vì người ấy đã từ bỏ tất cả năm xiềng xích thấp (*avarabhāgīya*) trói buộc mình vào cảnh giới (*dhātu*) thấp hơn.[146] Thánh Bất lai đã chứng ngộ niết-bàn (*nirodha-samāpatti*) (= *saṃjñāvedita-nirodha-samāpatti*) được gọi là "thân chứng" (*kāya-sākṣin*). Người ấy được gọi như vậy bởi vì đã trực tiếp trải nghiệm sự an bình của trạng thái chứng đắc *(samāpatti)* này thông qua nền tảng của thân - sự hiện hữu - tương tự như niết-bàn. Đây là căn sắc bén nhất trong tất cả các căn cơ của thánh Bất lai.[147]

Từ lúc thánh Bất lai trở nên thoát ly khỏi phiền não cấp một liên quan đến thiền thứ nhất cho đến lúc vị ấy từ bỏ cấp tám của những phiền não liên quan đến hữu phần - hay nói đúng hơn, khi vị ấy ở trong con đường vô ngại (*ānantaryamārga*) của cấp độ phiền não thứ chín của hữu phần - người đó là ứng viên của quả thánh A-la-hán. Con đường vô ngại này là con đường mạnh mẽ nhất, có khả năng phá vỡ mọi phiền não, và do đó được gọi là định như kim cương (*vajropama*).

Khi loại thứ chín này hoàn toàn bị từ bỏ, hành giả khởi lên trí tuệ về dứt lậu hoặc (*kṣaya-jñāna*). Ngay sau khi hiểu biết này, nếu vị ấy trở thành thánh A-la-hán, nếu vị ấy thuộc loại bất thối chuyển (tức là không thoái chuyển), thuộc loại đạo giải thoát (*vimukti-mārga*) thì trong vị ấy khởi lên trí về các dòng chảy bất sinh, vì vị ấy đã tuyệt

---

[145] *AKB*, 358: *devāt gatvā sakṛn manuṣyalokāgamanāt sakṛdāgāmī | pareṇa janmābhāvāt | rāgadveṣamohānāṃ ca tanutvād ity ucyate | mṛdu-prakārāvaśeṣatvāt |*

[146] *AKB*, 358 ff.; năm loại *anāgāmin* đạt niết-bàn trong *rūpadhātu* được đề cập và giải thích ở đây: *antarā-parinirvāyin, upapadya-parinirvāyin, sābhisaṃskāra-parinirvāyin, anabhisaṃskāra-parinirvāyin,* và *ūrdhvasrotas.*

Bao gồm cả loại người, thoát khỏi Sắc giới (*rūpa-dhātu),* tái sinh vào Vô sắc giới (*ārūpyadhātu*) nơi người đó đạt được niết-bàn (*nirvāṇa*) - tức là, Vô sắc giới (*ārūpyaga*) - tổng số thánh A-na-hàm (*anāgāmin*) - trở thành sáu. Ngoài ra cf. *A*, IV 70, 380; S, v, 201*; Puggalapaññatti,* 16–17, 70*; Vism,* 677.

[147] *AKB*, 363.

đối từ bỏ mọi phiền não cùng với tập khí (*vāsanā*) và khắc phục vô minh vô cấu (*akliṣṭa-ajñāna*) – (xem *supra,* § 12.10). Ngược lại, nếu thuộc loại có thể thoái lui, sẽ nảy sinh trong đó trí tuệ về lậu tận hoặc quan điểm hoàn hảo của người chưa tu tập. Thánh A-la-hán được gọi là thánh hoàn thành vì đã hoàn thành mọi sự tu luyện.

15.8. CHỨNG ĐẮC KHÔNG THEO THỨ TỰ

Câu chuyện trên về việc đạt được bốn quả này thể hiện các giai đoạn tiến bộ của một người tiến bộ theo trình tự (*ānupūrvaka*) thông thường. Người ấy bắt đầu với tư cách là người bị trói buộc (*sakala-bandhana,* câu phược giả). Tuy nhiên, như chúng ta đã thấy trước đó (§ 12.9.3), Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) khẳng định rằng phàm nhân có thể từ bỏ những phiền não thông qua những con đường thế tục, ngoại trừ những phiền não liên quan đến đỉnh cao hiện hữu (*bhavāgra*). Vì sự tiến bộ tâm linh là kết quả của việc từ bỏ các phiền não, điều đó có nghĩa là phàm nhân bình thường có thể đạt được tiến bộ to lớn trước khi bước vào con đường cao thượng, và khi bước vào con đường cao thượng, người ấy có thể đạt đến giai đoạn chứng quả thánh A-na-hàm (*anāgāmin-phala*) - mặc dù việc đạt được quả vị thực sự chỉ có thể có hiệu quả sau khi người ấy đã chứng ngộ trực tiếp.

Trước khi nhập vào kiến đạo (*darśana-mārga*), nếu hành giả chưa từ bỏ bất kỳ phiền não đoạn trừ do tu (*bhāvanā-heya*) nào liên quan đến phạm vi dục lạc thông qua con đường thế tục, hoặc đã từ bỏ thuộc loại thứ năm thì người ấy trở thành một ứng cử viên cho quả Nhập lưu khi nhập vào kiến đạo (*darśana-mārga*). Tuy nhiên, nếu người ấy đã từ bỏ từ sáu đến tám loại, người ấy sẽ bỏ qua để trở thành một người hướng đến quả Tu-đà-hoàn (*sakṛdāgāmi-pratipannaka*). Vào khoảnh khắc thứ 16, vị ấy an trú trong quả Tu-đà-hoàn (*sakṛdāgāmin*). Một hành giả như vậy được gọi là *bhūyo-vītarāga* - "người đã được tách rời".

Nếu hành giả trước đó đã hoàn toàn xả ly khỏi Dục giới bằng cách từ bỏ tất cả chín loại ô nhiễm liên quan đến nó, hoặc nếu vị ấy đã tách rời khỏi các cõi cao hơn bằng cách từ bỏ thêm tất cả chín loại ô nhiễm liên quan đến từng giai đoạn của cõi Sắc vi tế và ba cõi Vô sắc đầu tiên - tức là cho đến giai đoạn của Vô sở hữu xứ

(*ākiñcanyāyatana*) - thì người đó sẽ trở thành người hướng đến quả thánh A-na-hàm (*anāgāmi-pratipannaka*) khi bước vào kiến đạo (*darśana- mārga*) và A-na-hàm (*anāgāmin*) ở thời điểm tiếp theo.

15.9. SỰ THOÁI LUI CỦA THÁNH A-LA-HÁN

Đó là cuộc tranh cãi *A-tỳ-đạt-ma* về việc liệu thánh A-la-hán có thể thoái lui hay không. Đối với Phân biệt thuyết bộ (*Vibhajyavādin*), sự thoái lui của thánh A-la-hán là không thể:

> Khi cái bình đã bị vỡ, chỉ còn lại những mảnh vỡ; nó không thể là một cái bình nữa. Trường hợp của thánh A-la-hán cũng phải như vậy - sau khi đã nghiền nát các phiền não bằng định như kim cương (*vajropamasamādhi*), ngài ấy không tạo ra các phiền não và thoái lui nữa. Cũng như, khúc gỗ đã bị đốt cháy, chỉ còn lại tro bụi, nó không còn trở thành khúc gỗ nữa. Điều tương tự cũng đúng đối với thánh A-la-hán - sau khi đã đốt cháy các phiền não bằng lửa của luồng ngoại - trí giải thoát, vị ấy không nên khơi dậy các phiền não nữa và thoái lui.[148]

Đại chúng bộ (*Mahāsāṃghika*) cũng được biết là có quan điểm tương tự.[149] Tương tự như vậy, Kinh lượng bộ *(Sautrāntika)* có quan điểm được Tôn giả Vasubandhu trong *AKB* tán thành.[150] Tuy nhiên, theo *Sarvāstivāda*, thánh A-la-hán đã bắt đầu là người theo đuổi đức tin (*śraddhānusārin*) vẫn dễ bị thoái thất. Ngài được cho là một người giải thoát hoàn toàn (*samaya-vimukta*). Sự chứng ngộ (*samāpatti*) của vị ấy cũng tùy thuộc vào hoàn cảnh (*samaya*). *MVŚ* trích kinh dạy rằng có năm lý do khiến thánh A-la-hán như vậy thoái thất:

(1) có quá nhiều chủ trương;

(2) đắm chìm trong sự phát triển của khái niệm (*prapañca*);

(3) thích cãi nhau;

(4) thích đi du lịch xa;

(5) liên tục bị ốm.

---

[148] *MVŚ*, 312b.

[149] *T.*49, 15c; *T.*41. 375a.

[150] *AKB*, 375.

> Hơn nữa, kinh đề cập đến thánh A-la-hán tên là Gautika, một vị giải thoát tối hậu (*samaya-vimukta*) đã thoái lui sáu lần. Đến lần thứ bảy, sợ rằng mình có thể thoái lui lần nữa, ông đã dùng dao tự sát và nhập niết-bàn.[151]

Ngược lại, một người đã bắt đầu như người tùy pháp hành (*dharmānusārin*) thì không thể thoái lui. Ông được cho là người được giải thoát không tối hậu (*asamaya-vimukta*) và được gọi là "người được giải thoát nhờ trí tuệ" (*prajñā-vimukta*). Ngoài ra, nếu vị ấy cũng đã vượt qua được chướng ngại đối với chứng đắc (*samāpatti*) và có thể nhập vào niết-bàn (*nirodha-samāpatti*) theo ý muốn, vị ấy được cho là "được giải thoát gấp đôi" (*ubhayobhāga-vimukta)*. Tổng cộng có sáu loại A-la-hán được phân biệt:

(1) *parihāṇa-dharman* - người dễ thoái lui;

(2) *cetanā-dharman* - người chấm dứt tồn tại theo ý muốn;

(3) *anurakṣaṇā-dharman* - người có thể tự bảo vệ mình bằng cách thường xuyên đề phòng sự mất mát của những gì đã có được;

(4) *sthitākampya* - người duy trì ổn định trong giai đoạn đạt được thành tựu của mình, không tiến bộ cũng không thoái lui;

(5) *prativedhanā-dharman* - người có khả năng thâm nhập vào trạng thái A-la-hán không lay chuyển (*akopya-dharman*) mà họ có thể đạt được một cách nhanh chóng;

(6) *akopya-dharman* – "người không lay chuyển" - những người không dễ bị thoái lui. Năm người đầu tiên là người giải thoát tối hậu (*samaya-vimukta*), hạng người thứ sáu là người giải thoát không tối hậu (*asamaya-vimukta*).[152]

[151] *MVŚ*, 312b.

[152] *AKB*, 372 ff.; *MVŚ*, 315b.

Chương 16

PHÁP VÔ VI (*ASAṂSKṚTA*)

16.1. BA PHÁP VÔ VI CỦA NHẤT THIẾT HỮU BỘ (*SARVĀSTIVĀDA*)

Các nhà Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivādin*) chính thống dạy rằng có ba loại pháp vô vi:

1. Chấm dứt bằng cân nhắc trạch diệt (*pratisaṃkhyā-nirodha*);
2. Chấm dứt không cân nhắc trạch diệt (*pratisaṃkhyā-nirodha*);
3. Không gian (*ākāśa*).

Trong quan điểm Nhất thiết hữu bộ, miền vô điều kiện - ngoại trừ không gian - cũng giống như miền có điều kiện, là đa nguyên.

1. Chấm dứt bằng cân nhắc đề cập đến sự chấm dứt của các phiền não có được qua quá trình nỗ lực phân biệt hoặc suy xét. Có nhiều Chấm dứt bằng cân nhắc cũng như có các pháp vô lậu.[1] Đây là phạm trù vô điều kiện quan trọng nhất, đại diện cho mục tiêu của thực hành Phật giáo. Trong một trường phái, chẳng hạn như Trưởng lão bộ (*Theravāda*), đây là trường phái duy nhất vô điều kiện. Theo đó, trong số ba loại vô điều kiện của Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*), chúng ta sẽ giải quyết vấn đề này ở phần dưới đây dài hơn đáng kể.
2. Những sự chấm dứt độc lập với sự bàn luận là những điều đạt được chỉ đơn giản là do sự thiếu hụt trong sự tập hợp các điều kiện cần thiết cho các pháp cụ thể. Chúng được gọi như

[1] *MVŚ*, 162a; *AKB*, 4.

vậy bởi vì chúng độc lập với bất kỳ nỗ lực cố ý nào. Số lượng của phạm trù này thậm chí còn lớn hơn số lượng của những sự đoạn diệt thông qua sự suy xét, nhiều như các pháp hữu vi.[2]

3. Không gian là thực thể bản thể mà nhờ đó những thứ có khả năng kháng cự có thể được cung cấp. Nó phải được phân biệt với "yếu tố không gian" vốn là không gian trong trường hợp thông thường, chẳng hạn như không gian được tìm thấy trong một cửa sổ.

16.1.1. Bản chất tranh cãi về pháp vô vi

Nhiều trường phái khác nhau có quan niệm khác nhau về tính vô điều kiện và không đồng ý về trạng thái bản thể học của các pháp này.

Trong quan niệm Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*), vô điều kiện là:

1. vượt lên trên sinh diệt,
2. hiệu quả duy nhất có thực về mặt bản thể học - mặc dù không phải là hiệu quả nhân quả đạt được trong quá trình thời gian.

Đại chúng bộ (*Mahāsāṃghika*) ủng hộ tiêu chí rằng khái niệm vô vi bao gồm những gì không thay đổi vĩnh viễn, và từ quan điểm này, bao gồm duyên sinh và con đường cao quý, đại diện cho các nguyên lý vĩnh cửu của nhân quả và giải thoát, tương ứng như trong chín pháp vô vi:

1. trạch diệt (*pratisaṃkhyā-nirodha*);
2. phi trạch diệt (*apratisaṃkhyā-nirodha*);
3. hư không (*ākāśa*);
4. Không vô biên xứ (*ākāśānantyāyatana*);
5. Thức vô biên xứ (*vijñānānantyāyatana*);
6. Vô sở hữu xứ (*ākiñcanyāyatana*);
7. Phi tưởng phi phi tưởng xứ (*naiva-saṃjñā-nāsaṃjñāyatana*);
8. bản chất duyên sinh (*pratītya-samutpādatva*);
9. bản chất thánh đạo (*ārya-mārgatva*).[3]

[2] *MVŚ*, 164.
[3] *T*.49, 15c.

Đối với Kinh lượng bộ *(Sautrāntika)*, cái vô điều kiện chỉ đơn giản là khái niệm (*prajñapti*) về cái đối lập với cái có điều kiện.

> Tất cả vô vi là vô thực thể (*sarvam evāsaṃskṛtam adravyam*), vì chúng không tồn tại như những hiện hữu riêng biệt *(bhāvāntara)* như sắc *(rūpa)*, cảm giác *(vedanā)*, v.v..[4]

Như vậy, niết-bàn không gì khác hơn là sự vắng mặt tuyệt đối của sự bất toại nguyện. Theo đó, trường phái này phủ nhận một cách dứt khoát thực tế của tất cả các pháp vô vi.

Trường phái Trưởng lão bộ (*Theravāda*) nổi tiếng chỉ chấp nhận niết-bàn (*nibbāna*) là pháp vô vi. Tôn giả Yaśomitra cũng thông báo cho chúng ta rằng Độc tử bộ *(Vātsīputrīya)* cũng có quan điểm tương tự.[5] Tuy nhiên, thông tin chúng ta nhận được về quan điểm của các trường phái khác nhau về vô điều kiện không phải lúc nào cũng nhất quán. Vì vậy, đối với Độc tử bộ *(Vātsīputrīya)*, *MVŚ* cho chúng ta biết rằng học thuyết của họ "chỉ khác [với Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*)] đối với sáu hoặc bảy quan điểm; phần còn lại hầu hết tương tự [với những gì của Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*)]." Không liên quan đến vô điều kiện, nó chỉ đề cập rằng Độc tử bộ *(Vātsīputrīya)* duy trì rằng niết-bàn (*nirvāṇa*) có ba phần: liên quan đến thánh hữu học, thánh hoàn mãn (*aśaikṣa)* và người chẳng phải thánh hữu học chẳng phải vô học (*naiva-śaikṣa-nāśaikṣa*) - không có sự khác biệt trong các khía cạnh khác liên quan đến hữu vi vô vi được chỉ ra.[6] Truyền thống Huyền Trang, thông qua Khuy Cơ (*KuiJi*), thông tin như sau:

> Các *Mahāsāṃghika, Ekavyāvahārika, Kukkuṭika* và *Lokottaravādin* thừa nhận chín loại [pháp vô vi] ...(giống như trên). *Mahīśāsaka* cũng thừa nhận chín loại: 1. Trạch diệt (*pratisaṅkhyā-nirodha*), 2. Phi trạch diệt (*apratisaṅkhyā-nirodha*), 3. Hư không (*ākāśa*), 4. Bất động (*āninjya*), 5. Chân như pháp thiện (*kuśaladharma-tathatā*), 6. Chân như pháp bất thiện (*akuśaladharmatathatā*), 7. Chân như pháp trung tính (*avyākṛtadharma -tathatā*), 8. Chân như thánh

[4] *AKB*, 92.

[5] *Vy*, 15: *santi hi kecid ekamevāsaṃskṛtaṃ nirvāṇam ity āhur yathā vātsīputrīyāḥ* |

[6] *MVŚ*, 8b17–27; cũng vậy, 169a8–11.

đạo tính (*āryamārgatva-tathatā*), 9. Chân như duyên sinh (*pratītyasamutpāda-tathatā*). Các nhà *Sāṃmītīya* và Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*) thừa nhận ba vô vi (*asaṃskṛta*) - không có thực thể (無有體性, vô hữu thực tính). Phân biệt thuyết bộ (*Vibhajyavādin*) cho rằng trong ba tịch diệt (*nirodha*), tịch diệt vô thường (*anityatā-nirodha*) cũng là vô vi. Trường phái Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) cũng thừa nhận ba loại [pháp vô vi], nhưng cho rằng chúng là những thực thể tồn tại.[7]

Ngay cả trong chính trường phái Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*), các ý kiến cũng khác nhau về trạng thái bản thể học của các pháp vô vi này. Có vẻ như ở giai đoạn đầu, Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) không trình bày đầy đủ về trạng thái bản thể học của các pháp vô vi. Tuy nhiên, cả ba loại của vô vi (*asaṃskṛta*) đều thực sự đã được chứng thực trong văn bản *A-tỳ-đạt-ma (Abhidharma)* sớm nhất của Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*).[8] Theo cách trang trọng hơn về mặt *A-tỳ-đạt-ma* (*Abhidharma*), *Phát trí luận* (*Jñānaprasthāna)* liệt kê hư không *(ākāśa)* và trạch diệt *(pratisaṃkhyā-nirodha)* là hai loại pháp "được thâm nhập (*prativídhātavya)*, được biết đầy đủ (*parijñātavya)*, không được từ bỏ (*aprahātavya*), được tu tập (*abhāvayitavya*), chứ không phải được chứng ngộ trực tiếp (*asākṣāt-kartavya*)"; trong khi trạch diệt (*pratisaṃkhyānirodha*) là "được thâm nhập, được biết đầy đủ, không bị từ bỏ, không được trau dồi, và được chứng ngộ một cách trực tiếp."[9]

Có thể nhận thấy rằng trong *MVŚ*, có nhiều quan điểm mâu thuẫn khác nhau. Vì vậy, Buddhadeva chấp nhận thực thể của cả ba;[10] Bhadanta (= *Dharmatrāta*?)[11] phủ nhận thực thể của hư không (*ākāśa*); các Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*) phủ nhận trạng thái thần học của cả ba.[12] Có lẽ để đáp lại sự phủ nhận của các Thí dụ

[7] 《成唯識論述記》 *T*.43, *Ny*. 1830, 291c28–292a8. Fa Bao (法寶), một học trò khác của Huyền Trang, nói rằng "tất cả các trường phái đều bao gồm ba điều vô điều kiện [các pháp] này [(trạch diệt (*pratisaṃkhyā-nirodha*), phi trạch diệt (*apratisaṃkhyā-nirodha*) và hư không (*ākāśā*)]. Các nhà Đại thừa thêm 6, …"(*T*.41, no.1822, 470a24–b1).

[8] Ví dụ: *Saṅgītiparyāya* (*T*.26, no.1536, 369c6–8) và *Dharmaskandha* (*T*.26, no. 1537, 505a5). Tương tự như vậy trong các văn bản Chính tạng phát triển hơn, như *PrP* (*T*.26, 692c9–10).

[9] *T*.26, *Ny*. 1544, 1025c9–12.

[10] *MVŚ*, 662a.

[11] *MVŚ*, 388c.

[12] *Cf. Entrance,* 3, 20, 44.

sư (*Dārṣṭāntika*) và Kinh lượng bộ *(Sautrāntika)*, trong thời kỳ hậu *AKB* đã có nhất quán một yêu cầu bổ sung trong định nghĩa về "Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*)": Nhất thiết hữu bộ phải chấp nhận không chỉ sự tồn tại ba thời gian của pháp, mà còn cả thực tế của cả ba loại pháp vô vi.[13]

Bản chất gây tranh cãi của các pháp vô vi này cũng được thể hiện rõ trong lời buộc tội lặp đi lặp lại của Tôn giả Saṃghabhadra về Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) hỗ trợ những người theo học thuyết "không hoa" (空花; *kha-puṣpa*) - rõ ràng là ám chỉ đến thuyết tánh không (*Śūnyatāvāda*) đang thịnh hành vào thời điểm đó - ngoan cố phủ nhận tự tánh (*svabhāva*) của tất cả các pháp.[14]

16.1.2. Quan niệm của Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) về vô vi

Ở khía cạnh tồn tại phụ thuộc (*pratītya-samutpanna*), pháp hữu vi được cho là "phức hợp" (*saṃskṛta*), "đồng sản xuất", "có điều kiện". Ở khía cạnh khác là lực sinh sản nhân quả, nó còn được gọi là *saṃskāra* - "lực điều hòa".

Ngược lại, vô vi (*asaṃskṛta*) không được tạo ra bởi nhân và duyên, chúng cũng không tạo ra các pháp khác một cách nhân quả. Tuy nhiên, Tôn giả Saṃghabhadra lập luận rằng tính thực tế của chúng không thể bị phủ nhận chỉ vì lý do rằng chúng không gây ra kết quả gì cả - chẳng hạn như Kinh lượng bộ *(Sautrāntika)*, chấp nhận tính nhân quả của pháp tương lai trong quá khứ - chứ không phải thực tế của chúng.[15] (Xem thêm bên dưới, § 16.2.1).

AKB tuyên bố rằng vô vi (*asaṃskṛta*) không thể thay thế được theo phân loại uẩn (*skandha*), vì "*skandha*" có nghĩa là một đống (*rāśi*), và không giống như sắc (*rūpa*), v.v., vô vi (*asaṃskṛta*) không tạo thành các đống riêng biệt của "vô vi (*asaṃskṛta* quá khứ)", "vô vi hiện tại", v.v..[16] Trong **Tattvārthā* của Tôn giả Sthiramati, một câu hỏi được nêu ra:

Nếu vô vi (*asaṃskṛta*) không phải là thực thể có thật thì việc chúng không tạo thành uẩn là điều hợp lý. Vì chúng được xác nhận

[13] Xem *phần trên*, § 3.2.
[14] Ví dụ: *Ny*, 432b.
[15] *Ny*, 433b.
[16] *AKB*, 14; *cf. AsmB*, 17.

[của Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*)] là tồn tại, tại sao người ta không thừa nhận rằng đa số chúng kết tụ thành một đống - một uẩn vô vi (*asaṃskṛta-skandha*)?[17] Tôn giả Sthiramati giải thích:

> Có hai ý nghĩa của đống: (i) Khi những cái tồn tại riêng biệt ở nhiều địa điểm khác nhau được tập hợp lại ở một nơi, một gọi là đống. (ii) Khi các pháp ba thời gian được phân nhóm với nhau thông qua khả năng hiểu biết (*prajñā*) của chúng ta thành các nhóm, mỗi nhóm liên quan đến một thời kỳ thời gian, người ta gọi đống [nhóm] này. Bây giờ, với tư cách là vô vi (*asamskṛta*), pháp không có hai nghĩa này, làm sao gọi là đống được?[18]

Như vậy, đặc tính thiết yếu của pháp vô vi (*asaṃskṛta-dharma*) là chúng không bị tạm thời hóa cũng như không bị không gian hóa. Tuy nhiên, điều này không có nghĩa là chúng không được phân chia rõ ràng; đúng hơn, chúng tồn tại dưới dạng nhiều thực thể (*dravya*) có thật. Vượt ra ngoài chiều không - thời gian, chúng không thể sinh khởi cũng không thể chấm dứt, và do đó không tham gia trực tiếp vào bất kỳ quá trình nhân quả nào.[19] Chỉ hữu vi quá khứ và hiện tại pháp có chức năng "nắm quả" (*phala-grahaṇa/ phala-ākṣepa*) và "cho quả" (*phala-dāna*) (*cf. supra,* § 7.4). Hai chức năng này cũng thiếu sót trong các pháp hữu vi tương lai như trong pháp vô vi. Tuy nhiên, các pháp vô vi, qua *dharma,* là những lực thực sự và có thể có tác động đến sự tồn tại của con người, mặc dù, như Tôn giả Saṃghabhadra đã nói, cách thiết lập nhân và quả giữa các pháp hữu vi không áp dụng được cho trường hợp các pháp vô vi. (Xem bên dưới, § 16.2).

16.2. CHẤM DỨT NHỜ CÂN NHẮC

Trong Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*), thuật ngữ niết-bàn (*nirvāṇa*) được biết đến nhiều hơn đồng nghĩa với trạch diệt (*pratisaṃkhyā-nirodha).* Cái sau được định nghĩa là sự tách biệt (*visṃyoga*) khỏi pháp vô lậu có được thông qua quá trình phân biệt/ cân nhắc (*pratisaṃkhyāna*) mà là một trí tuệ (*prajñā)* thoát

[17] *ZW*, 188.
[18] *ZW*, 188.
[19] *MVŚ*, 105c–106a, đưa ra nhiều lý do tại sao *asaṃskṛta-dharma* lại không có nhân và quả.

ly cụ thể.[20] Tôn giả Sthiramati giải thích rằng trí tuệ (*prajñā)* cụ thể này đề cập đến điều đó trong con đường vô ngại (*ānantarya-mārga*) (xem bên dưới) khi việc tiếp nhận (*prāpti)* phiền não được loại bỏ, sau đó sự chấm dứt thông qua sự cân nhắc được thực hiện (*sākṣāt-kṛta*)[21] hoặc đạt được (*prāpyate*). *MVŚ*[22] liệt kê 14 từ đồng nghĩa ép buộc thông qua cân nhắc kỹ càng, cùng với nhiều cách giải thích khác nhau cho từng từ đồng nghĩa đó:

(1) Niết-bàn*;*
(2) Khác nhau (*asabhāga,* 不同類, không cùng loại);
(3) Không kết tụ (*arāśi*?; *asamudaya*? 非聚, phi tụ);
(4) Không biểu hiện (*avarṇa,* 非顯, phi hiển);
(5) Đặc biệt nhất (*parama*);
(6) Thâm nhập (*prativedha,* 通達; thông đạt);
(7) Thánh A-la-hán;
(8) Không thân mật (不親近; *asaṃsṛṣṭa*);
(9) Không tu tập (*asevita, abhāvita*);
(10) Đáng yêu (*abhipreta, ramaṇīya*);
(11) Gần (*antika, āsanna*);
(12) Tuyệt vời (*praṇīta*);
(13) Thoát (*niḥsaraṇa*).

Điều đầu tiên và quan trọng nhất, niết-bàn, được giải thích theo bốn nghĩa:

(i) lối thoát tuyệt đối (*nir*) khỏi các cảnh giới tái sanh (*gati vana*);

(ii) sự vắng mặt tuyệt đối (*nir*) của nghiệp và phiền não - mùi hôi (*durgandha* = *vana*) và những bất tịnh;

(iii) lối thoát tuyệt đối (*nir*) khỏi tất cả các khu rừng (*vana*) của uẩn với ba lửa và ba đặc tính của chúng;

---

[20] *AKB*, 4: *yaḥ sāsravair dharmair visaṃyogaḥ sa pratisaṃkhyā-nirodhaḥ | duḥkhādīnām āryasatyānāṃ pratisaṃkhyānāṃ pratisaṃkhyā prajñāviśeṣas tena prāpyo nirodhaḥ tpratisaṃkhyā-nirodhaḥ | Cf.* cũng có cùng định nghĩa trong *MVŚ*, 161a.

[21] TA(U-J), II, 231.

[22] *MVŚ*, 163a–164b.

(iv) không dệt (*vāna*) của vải - *vipāka-phala* - của sự tồn tại luân hồi.

Ở chỗ khác, *MVŚ* đưa ra 10 ý nghĩa của niết-bàn, hầu hết đều được bao phủ bởi bốn ý nghĩa nêu trên; các ý nghĩa khác có thể được coi là bổ sung gồm: "không còn tồn tại nữa", "thoát khỏi sự ràng buộc" và "sự siêu việt của những khổ đau luân hồi".[23] Như vậy, niết-bàn là phúc lạc tối thượng của Phật giáo là trạch diệt (*pratisaṃkhyā-nirodha*) đạt được vào thời điểm cuối cùng của sự giác ngộ do kết quả của mọi phiền não - và do đó, tất cả khổ (*duḥkha*) - thuộc về ba phạm vi tồn tại đã hoàn toàn chấm dứt, và sự tồn tại luân hồi đã được vượt qua hoàn toàn. *MVŚ* nói đến điều này dưới góc độ từ bỏ phiền não, thiền (*jñāna*) tương ứng phát sinh và cấu trúc con đường như sau:

> Khi [hành giả] tách khỏi loại ràng buộc thứ chín (tức là cuối cùng), định như kim cương (*vajropama-samādhi*) (trong đó bất cứ phiền não nào còn lại đều được tận diệt không còn dấu vết) đã chấm dứt và vô sanh trí (*anutpāda-jñāna*) đã xuất hiện lần đầu tiên, sự từ bỏ đó [của phiền não] được gọi là "sự từ bỏ" (*prahāṇa*), "sự tách rời" (*visaṃyoga*), "sự chấm dứt" (*nirodha*), "sự thật" (*satya*), "trí tuệ trọn vẹn" (*parijñā*), tức là sự hiểu biết trọn vẹn [đề cập đến] sự phá hủy mọi ràng buộc, "kết quả của đời sống tâm linh" (*śrāmaṇya-phala*), tức là quả thánh A-la-hán và "cảnh giới niết-bàn còn dư y" (*sopadhi-śeṣanirvāṇa-dhātu*). … Khi uẩn (*skandha*), xứ (*āyatana*) và giới (*dhātu*) của thánh A-la-hán chấm dứt và không tiếp tục nữa, [vị ấy nhập] vào cõi niết-bàn vô dư y (*nirupadhi-śeṣa-nirvāṇa-dhātu*).[24]

Theo đó, người ta có thể nói đến sự kết thúc kết nối của thánh hoàn mãn khỏi pháp cấu nhiễm như niết-bàn giới (*nirvāṇa-dhātu*):

> Sự phân ly mà người phàm trần có được… không thể coi là một trong hai loại niết-bàn giới (*nirvāṇa-dhātu*) … Nó chỉ nên được gọi là sự từ bỏ, sự phân ly, sự chấm dứt, sự thật (*satya*). Nó không thể được gọi là một trí tuệ trọn vẹn (*parijñā*), hay quả Sa-môn (*śrāmanya-phala*), hay "cõi niết-bàn còn

[23] *MVŚ*, 147b.
[24] *MVŚ*, 322a–b.

dư y" (*sopadhi-śeṣanirvāṇa-dhātu*), hay cõi niết-bàn vô dư y (*nirupadhi-śeṣa-nirvāṇa-dhātu*).

Sự tách rời mà người học đạt được được gọi là sự từ bỏ, một sự tách rời, một sự chấm dứt, một sự thật; ở giai đoạn nào đó được gọi là kiến thức đầy đủ và ở giai đoạn khác không được gọi như vậy; ở giai đoạn nào đó được gọi là quả Sa-môn (*śrāmaṇya-phala*) và ở giai đoạn khác thì không được gọi như vậy. Nó không được gọi là "cõi niết-bàn còn dư y" (*sopadhi-śeṣanirvāṇa-dhātu*), hay cõi niết-bàn vô dư y (*nirupadhi-śeṣa-nirvāṇa-dhātu*).

Sự tách rời mà vị hành giả đạt được được gọi là sự từ bỏ, sự tách rời, sự chấm dứt, sự thật, sự hiểu biết trọn vẹn, một quả Sa-môn (*śrāmaṇya-phala*). Ở một giai đoạn nào đó, nó được gọi là cõi niết-bàn còn dư y (*sopadhi-śeṣanirvāṇa-dhātu*); ở một giai đoạn nào đó, nó được gọi là cõi niết-bàn vô dư y (*nirupadhi-śeṣa-nirvāṇa-dhātu*).[25]

Như cuộc thảo luận sau đây trong *MVŚ* tóm tắt, trong khi trên tay mỗi người từ bỏ phiền não có thể nói về niết-bàn (*nirvāṇa*), mặt khác, thuật ngữ này trên thực tế được dành cho sự chứng đắc hoàn hảo của thánh A-la-hán:

Hỏi: pháp từ bỏ mọi ô nhiễm như thân kiến (*satkāya-dṛṣṭi*) là niết-bàn, tại sao ở đây chỉ nói đến sự từ bỏ tuyệt đối tham lam (*rāga*) và v.v. cho đến sự từ bỏ tuyệt đối mọi phiền não?

Trả lời: Mặc dù việc từ bỏ từng pháp và mọi pháp [ô nhiễm] là niết-bàn, nhưng ở đây nó chỉ nói đến "niết-bàn viên mãn". …Hơn nữa, cái tên niết-bàn (*nirvāṇa*) [dành riêng] cho giai đoạn thánh vô học. Đối với giai đoạn của người tu tập chưa hoàn tất trọn vẹn thì không được gọi là niết-bàn.[26]

Là các pháp vô vi, trạch diệt *(pratisaṃkhyā-nirodha)* không phải là nguyên nhân hay điều kiện theo đúng nghĩa. Vì vậy không thể nói chúng có quả (*sa-phala)*. Tuy nhiên, để phù hợp với truyền thống *kinh* nói về quả Sa-môn (*śrāmāṇya-phala*) và cách sử dụng thông

[25] *MVŚ*, 168b–c.
[26] *MVŚ*, 147b.

thường, có thể gọi trạch diệt *(pratisaṃkhyā-nirodha)* là "kết quả của phân ly" (*visaṃyoga-phala*) mà không ngụ ý rằng nó được tạo ra một cách nhân quả, và cũng được phép xem xét chúng như một "điều kiện qua đối tượng" (*ālambana-pratyaya*) - ví dụ, như một đối tượng suy nghĩ của một hành giả *yoga*, và tăng thượng duyên (*adhipati-pratyaya*) - đóng góp gián tiếp bằng cách đơn thuần không cản trở.[27] Theo Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*):

> Cách thiết lập nguyên nhân và kết quả giữa hữu vi (*saṃskṛta*) không áp dụng được cho trường hợp của vô vi (*asaṃskṛta*). Theo đó, trạch diệt *(pratisaṃkhyā-nirodha)* là nguyên nhân mà không có kết quả, và kết quả là không có nguyên nhân.[28]

16.2.1. Bằng chứng về sự thật của niết-bàn

Đối với Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*), niết-bàn (*nirvāṇa*) hay trạch diệt *(pratisaṃkhyā-nirodha)* là một thực thể tích cực rõ rệt (*dravyāntara*) - về mặt sức mạnh thực sự phi nghĩa mà người thực hành có được khi phiền não được loại bỏ hoàn toàn.[29] Trên thực tế, lực lượng thực sự này hoạt động để đảm bảo rằng đạt được (*prapti*) của phiền não đã bị loại bỏ sẽ tuyệt đối không thể phát sinh được nữa.[30] Định nghĩa của Tôn giả Skandhila làm nổi bật hàm động này một cách rõ ràng:

> Sự chấm dứt thông qua sự cân nhắc là nguyên nhân gây ra sự không tạo ra khổ đau (*duḥkha*) - [một thực thể có thật và là sự hiện diện tích cực]: giống như một con đê chắn nước hoặc một tấm bình phong chặn gió.[31]

Sau đây là những lập luận chính của Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika)* về tính thực tế của nó:[32]

1. Kinh có nói: "Trong tất cả các pháp - những pháp là hữu vi (*saṃskṛta*) hoặc những pháp là vô vi (*asaṃskṛta*) - tách rời tối cao."[33] Ở đây các vô vi (*asaṃskṛta*) được đề cập - ở số nhiều - trong

---

[27] *Ny,* 428c.
[28] *Ny,* 429a.
[29] *MVŚ*, 432c.
[30] *Cf.* TA(U-J), I, 219.
[31] *Entrance,* 125.
[32] *Ny,* 430a–434b.
[33] *Cf. Aṅguttara-nikāya,* ii, 34; v.v..

số các pháp, và do đó không thể không tồn tại. Những thứ không tồn tại thì không có bản chất của pháp.

> Làm sao cái không tồn tại có thể được coi là tối cao trong số những cái không tồn tại? Người ta khảo cứu theo kinh nghiệm rằng trong số các pháp có đặc tính tự thân (*svalakṣaṇa*), một được cho là cao hơn, một pháp khác được cho là thấp kém. Như vậy niết-bàn chắc chắn tồn tại những thực thể riêng biệt duy trì những đặc tính tự thân của chúng và do đó được gọi là pháp. (Xem. *AKB*, 2: *svalakṣaṇa-dhāraṇād dharmaḥ |*).

2. Bản chất và chức năng của sắc *(rūpa),* cảm giác *(vedanā),* v.v., tồn tại như một chuỗi, có thể khảo cứu được bằng thực nghiệm. Những *niết-bàn,* không tồn tại như một chuỗi, rất vi tế và khó nhận biết. Tuy nhiên, khi kết quả của việc thực hành thiền định siêng năng, trí tuệ do tu tập (*bhāvanā-mayī prajñā*) khởi lên trong hành giả, bản chất và chức năng thiết yếu thực sự của niết-bàn được hành giả nhận ra. Quả thật, lúc vừa ra khỏi trạng thái thiền định, vị ấy đã thốt lên: "Tuyệt vời là niết-bàn (*nirvāṇa*), đó là sự chấm dứt (*nirodha*), sự an tĩnh (*śānta*), tuyệt hảo (*praṇīta*) và sự thoát ly (*niḥsaraṇa*)."[34] Những đặc tính cụ thể này của niết-bàn mà người thực hành có thể kiểm chứng bằng kinh nghiệm chứng minh sự tồn tại của chúng là thực thể. Trên thực tế, đặc tính và bản chất thiết yếu là một và giống nhau. Ở đây chúng ta cũng có thể lưu ý học thuyết *MVŚ* rằng những gì liên quan đến chân lý tuyệt đối (*paramārtha*) là những nguyên lý phổ quát được thánh nhân nhận thức trực tiếp (*abhi-sam- √i).*

3. Có *kinh* nói rõ ràng rằng niết-bàn có tồn tại như sau:

Này các Tỷ-kheo, chắc chắn có kẻ chưa sinh. Nếu không có cái này thì sẽ không có sự chấm dứt sinh - tử và khổ. Như có thai nhi…[35] Tương tự:

> "Có một nơi ở (*sthāna*), lối ra"; "Tôi thấy rằng có một phạm trù thực sự (*padārtha*) của vô vi (*asaṃskṛta*), cụ thể là niết-bàn (*nirvāṇa*)"; "Nó được gọi là tịch diệt (*nirodha*) vì tịch diệt

[34] *Cf. Aṅguttara-nikāya,* V.8.7: *idh'ānanda bhikkhu evaṃsaññī hoti | etaṃ santaṃ … nibbānanti |*

[35] *Cf. Itivuttaka,* 43.

(*nirodha*) của năm uẩn chấp thủ"; "Có ba giới (*dhātu*) gồm niết-bàn giới (*nirvāṇa-dhātu*), hữu vi giới (*saṃskṛtadhātu*), vô vi giới (*asaṃskṛta-dhātu*)"; "Có niết-bàn giới (*nirodha-dhātu*)"; "Có cái đã sinh (*jāta*), có cái vô sinh (*ajāta*)"; "Có chân lý thánh (*āryasatya*) của chấm dứt khổ đau (*duḥkha-nirodha*)"; "Tôi trực tiếp biết nơi an toàn (*kṣemāyatana, kṣema-gati*)"; v.v..

Tất nhiên, Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) và những người khác phủ nhận rằng những tuyên bố trong kinh này là bằng chứng cho thấy niết-bàn là một thực thể có thực. Do đó, "có cái vô sinh" không ám chỉ một thực thể có thật, mà chỉ đơn giản là sự gián đoạn của tái sinh (*janmāpravṛtti*) của những hiện hữu; nó có nghĩa đơn giản là: "có sự cắt đứt chuỗi của những sinh vật". Vô sinh được thừa nhận là một thực thể thực sự riêng biệt nên có ý nghĩa khi nói "có".

Ngoài ra, nếu không có chân lý, đức Phật lẽ ra phải nói đơn giản "có sự gián đoạn của sự sinh ra". Hơn nữa, trước khi con đường xuất hiện, "không có sự cắt đứt của các chuỗi"; khi con đường phát sinh, có; lại nữa, không có, khi bậc thánh nhân thoái lui trong việc phát khởi các phiền não – do đó việc cắt đứt các chuỗi không nên là vô vi (*asaṃskṛta*). Để chỉ ra tính không thực của nó, Kinh lượng bộ *(Sautrāntika)* cũng trích dẫn sự so sánh trong kinh ví niết-bàn (*nirvāṇa*) với sự tuyệt chủng của ngọn lửa đèn dầu. Tuy nhiên, các nhà Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika)* lập luận rằng sự so sánh này không mâu thuẫn với quan điểm của họ: Sự tuyệt chủng được đề cập trong đó là tướng vô thường (*anityatā-lakṣaṇa*) tồn tại như pháp hữu vi bất tương ưng (*viprayukta-saṃskāra-dharma*) thực sự, khác biệt với ngọn lửa. Ngoài ra, ví dụ này được thực hiện liên quan đến thời điểm nhập vào niết-bàn vô dư y (*nirupadhiśeṣa-nirvāṇa*) khi tất cả các "dư y" (*upadhi*) còn lại hoàn toàn bị cắt đứt.

4. Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) và một đạo sư *A-tỳ-đạt-ma* thừa nhận rằng niết-bàn tồn tại, nhưng chỉ là một cái gì đó tương đối có thật (*prajñaptisat*). Những người theo Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivādin*) lập luận rằng nếu được thừa nhận là tồn tại thì nó phải được chấp nhận tồn tại như một thực tại tuyệt đối (*dravya-sat, paramārtha-sat*), để có một cơ sở hỗ trợ thực sự - trên đó niết-bàn được chỉ định là một thực tại tương đối - không thể tìm thấy được.

Hành (*saṃskāra*) không thể dùng làm cơ sở để chỉ định niết-bàn là sự chấm dứt của chúng, vì trong trường hợp này, niết-bàn (*nirvāṇa*), giống như nền tảng của nó, sẽ phải là thứ có tính chất bị bỏ rơi, ô nhiễm, và vô thường - hoàn toàn mâu thuẫn với bản chất của niết-bàn (*nirvāṇa*). Hơn nữa, về mặt logic mà nói, hành (*saṃskāra*) - về bản chất đối lập với niết-bàn, không thể là nền tảng của niết-bàn: chưa bao giờ có pháp tương đối thực tế nào có bản chất đối lập với nền tảng hỗ trợ của nó, như trong trường hợp ánh sáng và bóng tối.

Hơn nữa, vì niết-bàn (*nirvāṇa*) được thừa nhận là sự chấm dứt của hành (*saṃskāra*), cái sau không thể đóng vai trò là cơ sở - nó không được khảo cứu rằng ánh sáng có bóng tối (sự cắt đứt của nó) làm cơ sở. Ngoài ra, điều này cũng phi logic khi xét đến thực tế là khi hành (*saṃskāra*) hiện hữu thì không có sự chấm dứt: một người không tách rời, chừng nào người ấy vẫn còn những phiền não như tham lam, v.v. thì không thể nói là có sự chấm dứt của những phiền não này. Chỉ khi nào những phiền não không còn tồn tại thì người ấy mới chứng ngộ niết-bàn.

Kết luận: Nếu niết-bàn có bất kỳ thực tại nào thì bản thân nó phải là một thực thể thực sự, chứ không phải chỉ là một danh hiệu bắt nguồn từ bất kỳ cơ sở nào.[36]

5. Một số người khẳng định rằng niết-bàn (*nirvāṇa*) là không thật bởi vì tuệ tri (*jñāna*) nhất thiết phải có đối tượng, và đối với họ, trí tuệ nhận biết niết-bàn (*nirvāṇālambanā prajñā*) có tên (*nāman*) làm đối tượng của nó. Tôn giả Saṃghabhadra bác bỏ điều này, chỉ ra rằng nó sẽ dẫn đến hậu quả là tà kiến (*mithyā-dṛṣṭi*) và chánh kiến (*samyag-dṛṣṭi*) cùng đạt được thành tựu:

> Chánh kiến (*samyag-dṛṣṭi*) hiểu niết-bàn (*nirvāṇa*) là an lạc (*śānta*) và thường còn (*nitya*) sẽ trở thành kiến thủ (*dṛṣṭy-upādāna*), vì tất cả các tên đều vô thường. Tà kiến (*mithya-dṛṣṭi*) phỉ báng niết-bàn là vô thường về bản chất sẽ trở thành một chánh kiến (*samyag-dṛṣṭi*), vì đó sẽ là một sự hiểu biết phù hợp với thực tế. Những người cho rằng niết-bàn không có

[36] *Cf.* Lập luận cuối vay mượn trong *Ny* (624c ff.) xây dựng rằng các pháp quá khứ và vị lai không chỉ là những tên gọi trên cơ sở các pháp thực sự hiện tại. Ngoài ra *cf. ADV*, 278.

bất kỳ thực tại thiết yếu nào sẽ không bao giờ thừa nhận rằng cái tên đó không tồn tại; những người cho rằng niết-bàn có bản chất thiết yếu sẽ không bao giờ thừa nhận rằng chính cái tên đó là niết-bàn.

6. Nếu niết-bàn không phải là một thực thể có thật thì làm sao những chúng sinh dễ tiếp thu có thể sinh khởi niềm vui thích niết-bàn và chán ghét luân hồi - không thể có sự thấp kém hay ưu việt hơn giữa những thứ không tồn tại. Hơn nữa, điều đó có nghĩa là đức Phật đã lừa dối những chúng sinh dễ tiếp thu, vì Ngài đang nói về cái không-tồn tại giống như cách Ngài nói về hiện hữu. Một hàm ý xa hơn nữa là quan điểm phủ nhận thực tế về niết-bàn sẽ là chánh kiến (*samyag-dṛṣṭi*). (Xem lập luận sau).

Trong lập luận này, có một sự nhấn mạnh tiềm ẩn rằng niết-bàn, cũng như các pháp hữu vi, đều là những lực lượng thực sự có thể tác động đến dòng tâm thức của chúng sinh. Nó có thể nhận thức được (*vijñeya*), mặc dù phàm nhân không thể nhận thức được nó một cách thực sự như nó vốn là (*yathābhūtam*). Điểm này cũng được đưa ra từ cuộc thảo luận sau đây trong *VKŚ*:

> **Hỏi:** Liệu một tâm thuộc về Dục giới (*kāmadhātupratisaṃyukta-citta*) … có thể nhận biết được các pháp không thuộc về bất kỳ cõi nào (*apratisaṃyukta*) - [cụ thể là pháp vô lậu]?
>
> **Trả lời:** Có, nó có thể. Đó là: đối với sự chấm dứt, nó có thể [nhận thức nó] là sự chấm dứt, an tịnh, xuất sắc và thoát ly (bốn hình ảnh nhận thức (*akāra*) của chân lý về sự chấm dứt - § 15.2.2.1). Đối với con đường, nó có thể [nhận thức nó] là con đường, phương pháp đúng, lộ trình thực hành và dẫn đến lối thoát (bốn hình ảnh nhận thức (*akāra*) - chân lý của con đường)…. Nó có thể là nhận thức về bản chất của nghi ngờ, hay ảo tưởng, hoặc được phát sinh từ lý luận đúng đắn (*yoga-vihita*), hoặc được phát sinh từ lý luận không đúng đắn (*ayoga-vihita*).[37]

7. Những người phản đối lập luận: Đức Phật tuyên bố rõ ràng trong kinh rằng "tất cả" pháp đều bao gồm trong 12 xứ (*āyatana*) (*Saṃyutta-nikāya,* iv, 13), và cũng rằng 12 xứ (*āyatana*) - này là hý

[37] *VKŚ*, 560a-b.

luận (*sa-prapañca*) và vô thường (*anitya*). Bây giờ, nếu niết-bàn là một hiện hữu thực sự và thường hằng, đức Phật sẽ phân biệt nó với 12 xứ (*āyatana*). Tôn giả Saṃghabhadra trả lời: Trong cùng bối cảnh đó, đức Phật còn nói thêm về sự sa ngã 12 xứ (*āyatana*) như bị đốt cháy (*sa-dāha*) - tức là có sức nóng của phiền não. Bây giờ, chắc chắn thánh đạo (*ārya-mārga*) được bao gồm trong 12 xứ (*āyatana*) nhưng nó chắc chắn không có sự đốt cháy của lòng tham, v.v.. Tại sao đức Phật không phân biệt nó với các pháp khác? Vì vậy, phải hiểu rằng đức Phật trong bối cảnh này đề cập đến 12 xứ (*āyatana*) vốn là hữu lậu. Do đó, những người phản đối, bằng cách trích dẫn kinh trên, không thể chứng minh được tính chất phi thực thể của niết-bàn.

8. Khi khổ đau (*duḥkha*) chấm dứt, trạch diệt *(pratisaṃkhyā-nirodha)* - khác biệt với khổ đau (*duḥkha*) và đạo (*mārga*) - được hình thành. Đây là điều được gọi là niết-bàn (*nirvāṇa*) (432c). Nếu không có tịch diệt (*nirodha*) tồn tại như một thực thể thực sự thì thánh A-la-hán phải có phiền não và ở giai đoạn hữu học (*śaikṣa*) lẽ ra phải thoát khỏi phiền não, vì thời điểm (được biết là đạo giải thoát (*vimukti mārga*) theo sau đó mà đạt được (*prapti*) phiền não bị loại bỏ (được biết là đạo vô ngại (*ānantarya-mārga*) sẽ không khác biệt. Thực tế, thực tại này sinh khởi vào thời điểm tiếp theo có chức năng như một sức mạnh ngăn cản tuyệt đối đạt được (*prapti)* của các phiền não bị loại bỏ khỏi sự liên kết của phiền não với các chuỗi cá nhân (*santati*). Nghĩa là trạch diệt (*pratisaṃkhyānirodha*) không phải là khái niệm đơn thuần; nó là sức mạnh thực sự ngăn chặn tuyệt đối sự tái phát của phiền não.

9. Niết-bàn *(nirvāṇa)*, nếu không có thật thì không thể được coi là một trong những chân lý cao quý - chân lý về niết-bàn (*nirodha-satya*) - không tồn tại không thể được xác định là "đúng" hay "sai". Thánh nhân (*ārya*), trong hiện quán (*abhisamaya*) của mình, thực sự nhìn thấy tất cả bốn sự thật. Bây giờ, vì trí tuệ không thể phát sinh đối với một đối tượng không tồn tại (đây là lập trường rõ ràng của *Vaibhāṣikas*),[38] sẽ thật lộn xộn khi nói rằng thánh nhân (*ārya*) nhìn thấy đối tượng không không tồn tại. Hơn nữa, đối với một cái không tồn tại hoàn toàn thách thức mọi định tính bằng lời nói,

[38] Tôn giả Saṃghabhadra định nghĩa sự tồn tại (*sat)* là cái có thể dùng làm đối tượng cho sự phát sinh của bồ-đề (*Ny,* 621c622a).

làm sao có thể thánh nhân (*ārya*), trong sự nhận thức tâm linh của mình, nói: "Đây là sự chấm dứt khổ"? Trên thế giới, người ta khảo cứu thấy rằng các từ biểu thị "cái này" và "cái kia" chỉ áp dụng được cho những sự vật hiện hữu. Hơn nữa, tất cả những điều này sẽ dẫn đến sự phủ nhận sự tồn tại của chân lý thứ ba. Ngoài ra, nếu chấm dứt khổ (*duḥkhanirodha*) biểu thị sự vắng mặt của khổ đau (*duḥkha*) thì chỉ cần đề cập đến đạo chấm dứt khổ đau (*duḥkha-nirodha-gāminī-pratipat*) (chân lý thứ tư) - sự đề cập đến chân lý về con đường (*mārga-satya*) cũng đủ để chỉ ra sự vắng mặt của khổ đau (*duḥkha*) vốn phản tác dụng. Nếu nó không dẫn đến sự vắng mặt của khổ đau (*duḥkha*) thì tại sao nó lại được gọi là con đường phản tác dụng?

16.2.2. Chấm dứt thông qua cân nhắc, chứng đắc và giải phóng tinh thần

Lời đề nghị rằng có rất nhiều sự chấm dứt thông qua sự cân nhắc vì có những đối tượng của sự kết nối (*saṃyogavastu*)[39] - tức là, với pháp hữu lậu mà phàm nhân bị ràng buộc vào đó[40] - không nhất quán với quan điểm của Nhất thiết hữu bộ rằng sự giải thoát tâm linh là một quá trình tuần tự tùy thuộc vào sự từ bỏ dần dần các phiền não. Nó lập luận rằng nếu chỉ có một một trạch diệt *(pratisaṃkhyā-nirodha)* hoặc niết-bàn (*nirvāṇa*) thì vào lúc hành giả lần đầu tiên đạt được tuệ giác về chân lý dứt khổ đau (*duḥkha-satya*) và nhờ đó nhận ra trạch diệt *(pratisaṃkhyā-nirodha)* của phiền não tương ứng, đồng thời người đó sẽ nhận ra sự chấm dứt của mọi phiền não. Do đó, sẽ là vô ích nếu anh ta trau dồi thêm khả năng đối phó với những phiền não còn lại.[41]

Mệnh đề tương tự cũng đòi hỏi rằng tất cả chúng sinh nhận ra một tịch diệt (*nirodha*) chung tương ứng với phiền não cụ thể. Nhưng điều này đặt ra những câu hỏi quan trọng được ghi lại trong *MVŚ* khi chúng sinh nhận ra trạch diệt *(pratisaṃkhyā-nirodha),* (i) họ cùng nhau nhận ra điểm chung hoặc (ii) họ có từng cá nhân

---

[39] *Cf. AKB,* 4: *yāvanti hi saṃyogadravyāṇi tāvanti visaṃyogadravyāṇi* |

[40] *Cf. MVŚ,* 162a: "Sự chấm dứt thông qua sự cân nhắc có cùng mức độ với pháp hữu lậu - các đặc tính; bởi vì, ở mức độ mà chúng là đối tượng của sự tiếp nối, ở mức độ tương tự thì có các thực thể qua sự tiếp nối (*visṃyoga*)."

[41] *AKB,* 4: *Anyathā hi duḥkhadarśanaheya-kleśa-nirodha-sākṣātkaraṇāt sarvakleśan-irodha-sākṣātkriyā prasajyeta* | *Cf. MVŚ,* 161c–162a.

nhận ra một khác biệt (tức là giống hệt nhau nhưng khác biệt) mỗi trường hợp? Trong trường hợp trước tại sao niết-bàn (*nirvāṇa*) được cho là pháp duy nhất (*asādhāraṇa*)? Hơn nữa, khi một người chứng ngộ niết-bàn, [thì] tất cả chúng sinh cũng phải đạt được niết-bàn vào cùng một thời điểm, điều này đòi hỏi rằng sự giải thoát diễn ra một cách tự động mà không cần bất kỳ nỗ lực nào! Mặt khác, nếu mỗi chúng sinh nhận ra tịch diệt (*nirodha*) khác, tại sao niết-bàn (*nirvāṇa*) được cho là không giống nhau (*asabhāga*). Hơn nữa, trong trường hợp đó, làm sao người ta có thể hiểu được lời *kinh* nói rằng sự giải thoát của Như Lai và sự giải thoát của những người khác không khác nhau?[42] Câu trả lời của các nhà biên soạn *MVŚ* là thế:

> Khi chúng sinh nhận ra trạch diệt *(pratisaṃkhyā-nirodha),* họ nhận ra một điều chung. Tuy nhiên, mặc dù niết-bàn (*nirvāṇa*) trên thực tế là phổ biến như một thực thể, nó được cho là không phổ biến đối với đạt được (*prāpti)* của nó vì chứng đắc tách rời (*visaṃyoga-prāpti*) phát sinh riêng biệt trong chuỗi của mỗi cá nhân. (*loc. cit.*)

Chỉ khi sở đắc (*prāpti)* niết-bàn xuất hiện trong một cá nhân cụ thể thì người đó mới được cho là đã đắc được/ đạt được niết-bàn (*nirvāṇa).*[43]

Lời giải thích trên được Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) đưa ra cho thấy vai trò quan trọng của sở đắc (*prapti)* trong việc đạt được tâm linh. Bất kỳ tôn giáo hay triết học nào thừa nhận một sự tuyệt đối siêu việt đều cần phải giải thích cách thức mà cái thực nghiệm có liên quan đến cái siêu việt. Theo quan điểm của Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*), mối quan hệ được thực hiện bởi sở đắc (*prāpti),* một lực thực sự tồn tại theo đúng nghĩa của nó, kết nối pháp với một chuỗi nhất định. Pháp lúc đó là thứ được sở hữu bởi cá nhân cụ thể đó. Trong việc từ bỏ phiền não, có hai sát-na cuối cùng: Trong sát-na đầu tiên được gọi là đạo vô ngại (*ānantarya-mārga*), sở đắc (*prāpti)* của phiền não được tôn trọng. Trong khoảnh khắc thứ hai, được gọi là đạo giải thoát (*vimukti mārga*), sở đắc (*prāpti)* của trạch diệt *(pratisaṃkhyā-nirodha)* tương ứng xuất hiện và hành giả được cho là đã chứng ngộ tịch diệt (*nirodha*).

---

[42] *MVŚ*, 162a–b.

[43] *MVŚ*, 162b.

Khái niệm sở đắc (*prāpti)* cũng được viện dẫn để giải thích sự mâu thuẫn rõ ràng liên quan đến việc tuyên bố rằng niết-bàn (*nirvāṇa*) là một quả, cụ thể là "quả tách rời" (*visaṃyoga-phala*) - mặc dù nó không phải do con đường tâm linh tạo ra một cách nhân quả. Tôn giả Samghabhadra giải thích:

> Mọi người trên thế giới đều phê chuẩn cái tên "quả" (*phala*) liên quan đến việc hoàn thành thông qua nỗ lực của những gì đã được mong đợi. Cái chết là điều đau khổ nhất đối với con người; do đó, sự bất tử (*amṛta = nirvāṇa*) là điều mà con người mong đợi nhất. Những gì cần thiết khi được chứng ngộ nhờ hiệu quả của con đường, được gọi là quả (*phala).* Người ta cho rằng nó không có nguyên nhân (*ahetuka*) vì con đường không phải là một trong sáu nguyên nhân để đạt được vô vi (*asaṃskṛta*) trạch diệt *(pratisaṃkhyā-nirodha).* Trạch diệt (*Pratisaṃkhyānirodha*) không phải là một *phala* [quả] được tạo ra bởi con đường vô ngại (*ānantarya-mārga*); nó là quả được hiện thực hóa nhờ nó. Con đường không phải là nguyên nhân tạo ra trạch diệt *(pratisaṃkhyā-nirodha)*; nó là một nguyên nhân của sự chứng ngộ.[44] Do đó, giữa hai cái đó - con đường và tịch diệt (*nirodha*) - người ta không thể nói một cách dứt khoát về mối quan hệ nhân quả hay cách khác.... [Thực tế là, sở đắc (*prāpti)* của tịch diệt (*nirodha*) có thể được coi là quả của con đường] vì con đường là nguyên nhân đồng nhất (*sabhāga-hetu*) - hay còn được cho là nguyên nhân cùng tồn tại (*sahabhū-hetu*) - cho sở đắc (*prāpti)* của tịch diệt (*nirodha*). Tuy nhiên, đây không phải là quả được thánh nhân (*ārya*) trực tiếp tìm kiếm. Đó là với tịch diệt (*nirodha*) để được tiếp thu trong tâm trí rằng thánh nhân (*ārya*) thực hành thánh đạo (*ārya-mārga*). Theo đó, quả đặc biệt của con đường không gì khác hơn là tịch diệt (*nirodha*) đã đạt được; không phải là sở đắc (*prāpti*) của tịch diệt (*nirodha*), vì không phải vì lợi ích của hữu vi (*saṃskṛta*) mà thánh nhân (*ārya*) thực hành thánh đạo (*ārya-mārga*).[45]

---

[44] *MVŚ*, 108c: "Quả giải thoát được chứng ngộ (*sākṣātkṛta*) nhờ con đường, không đạt được bởi nhân."

[45] *MVŚ*, 428c; cf.*MVŚ*, 341a; *AKB*, 91 f.

Về vấn đề này, Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) đặt ra câu hỏi:[46] Nguyên nhân nào đảm bảo rằng một sở đắc (*prāpti*) cụ thể được liên kết với tịch diệt (*nirodha*) cụ thể? - Điều gì đảm bảo rằng người ta đạt được một trạch diệt (*pratisaṃkhyā-nirodha*) cụ thể chứ không phải người khác? Tôn giả Saṃghabhadra trả lời rằng thực tế không cần thiết phải có nguyên nhân xác định: nhờ sức mạnh của đạo (*mārga*), các phiền não chấm dứt theo từng khối và sự phân chia được đạt được theo từng khối. Hoặc, chính bản chất của sự vật (*dharmatā*) mà cái đạt được (tức là *mārga*) và cái được thu được tức là tách ly (*visaṃyoga*) có liên quan cụ thể với nhau. Về con đường mà sự phát sinh của việc đạt được sự tách rời được tạo ra - tịch diệt (*nirodha*) của các phiền não bị từ bỏ bởi một con đường cụ thể không thể đạt được bằng một con đường khác.

Một câu hỏi thêm:

> Có rất nhiều trạch diệt (*pratisaṃkhyā-nirodha*) - có được thông qua một và cùng một con đường đoạn trừ (*prahāṇa-mārga*) - nguyên nhân cụ thể nào giúp chúng ta có thể nói đây là [trạch diệt (*pratisaṃkhyā-nirodha*)] của tham (*rāga*), đây là của sân (*dveṣa*), v.v.?

Về vấn đề này, Tôn giả Saṃghabhadra trả lời tương tự:

> Tất cả các [phiền não] đã được diệt trừ, cấu thành một phạm trù, khu vực bị loại bỏ qua con đường duy nhất; các sự phân biệt có được có cùng sở đắc (*prāpti*) thì cần gì phải có một nguyên nhân cụ thể? Hoặc, như đã đề cập trước đó, bởi đức tính của các sự vật, mối quan hệ không bị nhầm lẫn: Ngay từ đầu, đã tồn tại - giữa tham (*rāga*), v.v., và [tương ứng] tịch diệt (*nirodha*) - một mối quan hệ cụ thể, không nhầm lẫn nhờ vào bản chất của sự vật. Vì vào thời điểm con đường đoạn trừ (*prahāṇa-mārga*) phát sinh, [tịch diệt (*pratisaṃkhyānirodha*)] được thu nhận toàn bộ, nên không có gì sai ngay cả khi không có nguyên nhân cụ thể.

16.2.3. Quan niệm của Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) về niết-bàn

Ngược lại, ở đây chúng ta có thể phác thảo quan niệm Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) mà Tôn giả Saṃghabhadra kịch liệt bác bỏ. Kinh

[46] *Ny,* 432c.

lượng bộ (*Sautrāntika*) (và những người khác) cho rằng niết-bàn (*nirvāṇa*) chỉ là một khái niệm đề cập đến sự vắng mặt của khổ đau (*duḥkha*).[47] Do sự vắng mặt tuyệt đối của các phiền não và sự vắng mặt của các hạt giống phiền não (*kleśa-bīja*).[48] Đối với họ, trạch diệt *(pratisaṃkhyā-nirodha)* là "sự không phát sinh - do đức tính của sức mạnh của sự cân nhắc/ suy xét (*pratisaṃkhyā*) - của [bất kỳ] khuynh hướng nào khác vào thời điểm chấm dứt các khuynh hướng đã sanh và sự sinh ra".[49] Việc đạt được niết-bàn (*nirvāṇa*) *được* giải thích là việc đạt được cơ sở cá nhân (*āśraya = skandha-saṃtati*) hoàn toàn trái ngược (*atyantaviruddha*) với những phiền não sẽ phát sinh và tồn tại trong tương lai.[50]

Trong *AKB*, Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) - một cách tương tự - giải thích sở đắc (*prāpti)* chỉ là khái niệm. Ở đó, Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣika)* lập luận rằng sở đắc (*prāpti)* phải là thực thể thực sự nếu không có nó thì người ta sẽ không thể phân biệt thánh nhân (*ārya*) với phàm nhân (*pṛthagjana*): thánh nhân (*ārya*), ngay cả khi đôi khi người ấy sở hữu những suy nghĩ trần tục, vẫn khác với phàm nhân (*pṛthagjana*) bởi vì người ấy có sở đắc (*prāpti)* pháp thánh nhân (*ārya*).

Tuy nhiên, Kinh lượng bộ *(Sautrāntika)* lập luận rằng tính hợp lệ của sự phân biệt không đòi hỏi một thực thể phi bản thể học được gọi là *prāpti.* Sự phân biệt được tạo ra dựa trên sự khác biệt trong cơ sở cá nhân: Toàn bộ nền tảng cá nhân của thánh nhân (*ārya*), nhờ sự thành tựu tâm linh của vị ấy, hoàn toàn được chuyển hóa (*parāvṛtta*) thành thanh tịnh, được thanh lọc hoàn toàn mọi năng lực (*bīja*) đối với các phiền não. Như vậy, đối với người ấy, tuyệt đối sẽ không còn phát sinh thêm bất cứ phiền não nào nữa. Thánh nhân như vậy được cho là đã từ bỏ các phiền não.[51]

---

[47] *Cf.* một góc nhìn tương tự của "một số" trong *MVŚ*, 177b.

[48] *Ny,* 430b.

[49] *AKB*, 92: *utpannānuśaya-janma-nirodhe pratisaṃkhyābalenānyasyānutpādaḥ pratisaṃkhyānirodhaḥ |*

[50] *Ny,* 431a.

[51] *AKB*, 63: *āśraya-viśeṣād etat sidhyati|āśrayo hi sa āryāṇāṃ darśanabhāvanāmārgasāmarthyāt tathā parāvṛtto bhavati yathā na punas tatpraheyāṇāṃ kleśānāṃ prarohasamartho bhavati | ato'gnidagdhavrīhivad abījībhūte āśraye kleśānāṃ prahīṇa-kleśa ity ucyate | Cf.* cũng có những quan điểm tương phản (*bīja* và *prāpti)* trong *ADV*, 166.

Tôn giả Saṃghabhadra bác bỏ quan niệm Kinh lượng bộ *(Sautrāntika)* như sau:[52]

(i) Trạch diệt (*Pratisaṃkhyā-nirodha*) được định nghĩa như vậy không khác biệt với việc không phát sinh do sự thiếu hụt các điều kiện.

(ii) Tu hành tâm linh sẽ vô ích, vì cũng có thể không sinh khởi nếu không có thánh đạo (*ārya-mārga).*

(iii) Các pháp được định sẵn không sinh khởi giống như các pháp đã trở thành quá khứ, không thể sinh khởi - ngay cả khi hạt giống của chúng chưa bị từ bỏ - tại sao cần phải trau dồi con đường? Trong hệ thống Nhất thiết hữu bộ vốn cho rằng trạch diệt *(pratisaṃkhyā-nirodha)* - các pháp được chứng ngộ một cách riêng biệt thông qua sự từ bỏ dần dần phiền não và khổ đau (*duḥkha*) gắn liền với ba thời kỳ, những pháp không thể sinh khởi - do trạch diệt *(pratisaṃkhyā-nirodha)* đã được đắc - vẫn cần phải bị từ bỏ thông qua việc tu luyện thêm, vì sở đắc (*prāpti)* của họ cản trở niết-bàn.

(iv) Nếu niết-bàn chỉ đơn thuần là không phát sinh thì làm sao người ta có thể nói về việc có được nó? Trả lời rằng, thông qua việc đạt được phản ứng (*pratipakṣa*), có sự nhận ra về một cơ sở cá nhân đã được chuyển hóa như mô tả ở trên. Vì khi đó, vào thời điểm đầu tiên khi một người đạt được thánh đạo (*ārya-mārga*), người ta phải đạt được niết-bàn của những phiền não bị con đường chống lại, vì ngay lúc này người ta sẽ có được cơ sở cá nhân như vậy. Việc thực hành sau đó trong con đường thánh chưa hoàn mãn (*śaikṣa-mārga*) sẽ trở thành thánh hoàn mãn (*aśaikṣa*). Điều này sẽ làm cho việc tu luyện thêm nữa trở nên vô ích.

Các nhà Kinh lượng bộ *(Sautrāntika)* cố gắng tránh hậu quả này một cách vô ích bằng cách nói rằng cơ sở cá nhân như vậy không thể đạt được cho đến khi người ta hoàn toàn từ bỏ được mầm mống của phiền não, và điều này chỉ xảy ra sau

[52] *Ny,* 430a ff.

khi con đường vô ngại (*ānantarya-mārga*) xuất hiện. Vì trong trường hợp đó, hạt giống của phiền não, không đối nghịch với thánh đạo (*āryamārga)* của khoảnh khắc đầu tiên, cũng không bị đối nghịch với những khoảnh khắc tiếp theo - điều đó có nghĩa là thánh hoàn mãn tu tập (*aśaikṣa*) sẽ có phiền não! Sự sai lầm này không thể tránh được bởi *Kinh Kinh lượng bộ (Sautrāntika)* dạy rằng hạt giống của phiền não thực sự chỉ là sự biến đổi của chuỗi (*saṃtati-pariṇāma*) đóng vai trò là cơ sở hỗ trợ cho phiền não, và niết-bàn chỉ đơn thuần là sự không phát sinh của phiền não. Với lời dạy này, có pháp nào đối lập với pháp nào và không bị đối kháng với pháp nào?

Học thuyết Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) không mắc phải sai lầm này, vì nó dạy rằng bản thân sở đắc (*prāpti)* là những thực thể riêng biệt. Chúng không đối nghịch với nhẫn (*kṣānti*) tại thời điểm phiền não bị loại bỏ và đối lập với trí (*jñāna*) mà tại thời điểm tiếp theo, sở đắc (*prāpti)* phân tách xuất hiện: trí (*jñāna*) sinh khởi cùng lúc với sở đắc (*prāpti)* phân ly, đối nghịch với sở đắc (*prāpti)* của các phiền não. Hơn nữa, khi thánh đạo (*ārya-mārga*) lúc này sắp xuất hiện, thân phàm (*pṛthagjana-kāya*) sắp bị diệt vong; khi cái trước sanh lên, cái sau bị loại bỏ. Hạt giống phiền não nào khác biệt ngoài thân này được cho là không đối nghịch với thánh đạo (*ārya-mārga*) đầu tiên nhưng trở nên đối nghịch với những chuỗi tiếp theo - những con đường không khác nhau?[53]

16.2.4. Tóm tắt

Trong quan điểm Nhất thiết hữu bộ, có rất nhiều niết-bàn (*nirvāṇa*) hay trạch diệt (*pratisaṃkhyā-nirodha*) như có pháp hữu lậu. Đây là những thực thể thực sự khác biệt về mặt bản thể. Thực tế của chúng thậm chí không phụ thuộc vào tiêu chí nhân quả trong chiều không gian - thời gian mà phụ thuộc vào thực tế là chúng có thể tác động lên dòng tâm thức của chúng sinh. Mỗi niết-bàn (*nirvāṇa*) - thông qua *prapti* - hoạt động để đảm bảo tuyệt đối không phát sinh phiền não, bị phản tác dụng bởi thánh đạo (*ārya-mārga*)

[53] Những định nghĩa tương tự về *prahāṇa* và niết-bàn (*nirvāṇa*) - với âm bội của Đại thừa - trong *Asm*, 62; *AsmB*., 42; *Siddhi* (S) (bình luận 2 khổ thơ cuối); v.v..

nhờ đó *prapti* của niết-bàn (*nirvāṇa*) được tạo ra, và mỗi niết-bàn (*nirvāṇa*) có thể cảm nhận được là có những đặc điểm riêng biệt.

Niết-bàn (*nirvāṇa*) theo nghĩa sự chứng ngộ tâm linh tối hậu của hành giả Phật giáo đề cập đến trạch diệt *(pratisaṃkhyā-nirodha)* được chứng ngộ khi tất cả các phiền não và khổ đau (*duḥkha*) liên quan đến ba thời gian đều bị loại bỏ hoàn toàn (*Ny,* 430b). Mặc dù tất cả các hành giả đều đạt được cùng một niết-bàn tương ứng. Đối với pháp bất tịnh nhất định, trải nghiệm về niết-bàn của mỗi cá nhân là đức hạnh duy nhất của sở đắc (*prāpti*) liên kết niết-bàn với người ấy. Sở đắc (*prāpti)* - mặc dù bản thân nó bị điều kiện hóa nhưng không có bản chất tinh thần và vật chất - thực ra đóng vai trò quan trọng trong việc liên hệ cái vô điều kiện với cái có điều kiện. Đó là điều kiện thiết yếu để con người trải nghiệm niết-bàn.

Không khó để hiểu tại sao những lập luận của Tôn giả Saṃghabhadra về tính tồn tại của niết-bàn - hoàn toàn vượt qua chiều không gian - thời gian như nó vốn có - không phải lúc nào cũng rõ ràng. Một số rõ ràng là phụ thuộc vào các định đề và giả định Nhất thiết hữu bộ đưa ra. Cuối cùng, ngoài một số đoạn kinh có lợi cho họ, Nhất thiết hữu bộ không thể không kêu gọi thẩm quyền của cái nhìn sâu sắc tâm linh.

> Bản chất tự thân của nó chỉ có thể được đích thân chứng ngộ bởi thánh nhân. Tuy nhiên, có thể nói như thế này: Có tồn tại một thực thể riêng biệt thường hằng và thiện xảo. Điều đó được gọi là sự tách rời và trạch diệt *(pratisaṃkhyā-nirodha)*.[54]

16.3. CHẤM DỨT ĐỘC LẬP VỚI SỰ CÂN NHẮC

Trong số ba pháp vô vi, tính thực tế của trạch diệt *(pratisaṃkhyā-nirodha)* và hư không *(ākāśa)* đặc biệt gây tranh cãi.[55] Không giống như sự chấm dứt thông qua sự suy xét, sự chấm dứt độc lập với sự suy xét không phải là bản chất của sự tách rời khỏi pháp ô nhiễm. Mặc dù thuật ngữ này đã được chứng thực trong các văn bản Chính

---

[54] *AKB*. 92: *āryaireva tatsvabhāvaḥ pratyātmavedyaḥ | etāvattu śakyate vaktuṃ nityaṃ kuśalaṃ cāsti dravyāntaram | tadvisaṃyogaścocyate* trạch diệt *(pratisaṃkhyā-nirodha)śceti |*

[55] Thật thú vị khi lưu ý rằng *Nettipakaraṇa* của Trưởng lão bộ (*Theravāda*) cũng bao gồm cả *paṭisaṅkhā-nirodha* và *appaṭisaṅkhā-nirodha* trong danh sách mười tịch diệt (*nirodha*) (*Nettipakaraṇa,* 87).

tạng đầu tiên, nhưng có rất ít cuộc thảo luận về bản chất của nó. *SgPŚ*, không xác định tên - và - hình thức (*nāma-rūpa)*, chỉ đề cập đến nó như là một trong những mục có thể gộp lại dưới tên.[56]

DSŚ bao gồm tất cả ba pháp vô vi dưới pháp xứ;[57] và phân biệt giữa ba yếu tố - vật chất, phi vật chất và sự diệt - định nghĩa tịch diệt xứ (*nirodhadhātu*) bao gồm hai sự diệt vô vi.[58] Nó cũng nói về sự chấm dứt độc lập với sự suy xét và không gian cùng với tất cả các pháp hữu vi là các pháp thấp hơn (*sa-uttara;* "với cái cao hơn") trái ngược với sự chấm dứt thông qua sự suy xét được gọi là pháp cao nhất (*anuttara*; "không có gì cao hơn").[59]

Từ *JPŚ* trở đi, chúng ta có thể thấy được sự phát triển giáo lý nhất định về bản chất của sự chấm dứt này. Ba loại sự chấm dứt được phân biệt và định nghĩa trong đó: (1) Sự chấm dứt của vô thường là sự tan rã và sự diệt vong của các lực duyên sinh (*saṃskāra*). (2) Chấm dứt bằng cân nhắc là sự chấm dứt bản chất của sự tách rời (khỏi phiền não). (3) Sự chấm dứt độc lập với sự cố gắng giải thoát khỏi bệnh tật, tai họa, đau buồn, v.v., và "các pháp bất toại nguyện trong tiến trình tạm thời" (*adhva-saṃcāra(duḥkha-)dharma,* 行世苦法, hành thế khổ pháp), mà không phụ thuộc vào sự cân nhắc/ phân biệt đối xử; "đó không phải là sự khuất phục, từ bỏ hay vượt qua lòng tham nhục dục."[60] Sớ giải của *MVŚ* nói rằng đoạn văn này nhằm mục đích bác bỏ những người như các Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*) phủ nhận tất cả ba loại diệt khổ.[61] Trong phần Sớ giải của nó, có thể thấy rõ nhiều phát triển giáo lý quan trọng khác nhau về sự chấm dứt này. (Xem *bên dưới*, § 16.3.1).

MVŚ:

> Nó được gọi là sự chấm dứt độc lập với sự cân nhắc bởi vì nó không đạt được thông qua sự hiểu biết có chủ ý, không phải là kết quả của sự cân nhắc. Hơn nữa, nó được gọi là vì nó không đạt được nhờ sự cân nhắc bằng nỗ lực cần thiết, sự chuẩn bị cần thiết hay nỗ lực cần thiết. Hơn nữa, … bởi vì việc

[56] *SgPŚ*, 369c.
[57] *DSŚ*, 500c
[58] *DSŚ*, 504c.
[59] *DSŚ*, 716a.
[60] *JPŚ*, 923b.
[61] Ở một nơi khác, *MVŚ* (931b23–24) cũng nói với chúng ta rằng "*Dārṣṭāntika* không thừa nhận rằng có tồn tại phi trạch diệt (*apratisaṃkhyā -nirodha).*"

đạt được nó không đòi hỏi phải lặp đi lặp lại việc xác nhận khổ (*duḥkha*), v.v. …

Nó [có được] do sự thiếu hụt các điều kiện (*pratyaya-vaikalyāt*). Do đó, khi người ta tập trung [vào một đối tượng] theo một hướng, tất cả các đối tượng khác - thì thấy, âm thanh, mùi, vị và xúc chạm - theo các phương hướng khác ngừng lại. Ý nghĩ và các tâm sở ý nghĩ đã nắm giữ những đối tượng này không sinh khởi một cách tuyệt đối (*atyantam*); chúng không sinh khởi do những điều kiện thiếu hụt. Nhờ sự bất sinh này, sự chấm dứt của chúng không phụ thuộc vào sự suy xét kỹ lưỡng được đạt được.[62]

Kinh lượng bộ *(Sautrāntika)* khẳng định rằng sự chấm dứt này không gì khác hơn là một khái niệm chỉ ra sự thiếu hụt các điều kiện.[63] Trong *Ny,* Tôn giả Saṃghabhadra lập luận chống lại điều này, nhấn mạnh quan điểm rằng phi trạch diệt (*apratisaṃkhyānirodha*) là một thực thể thực sự có khả năng cản trở tuyệt đối sự phát sinh của các pháp có liên quan:

Sự thiếu hụt trong điều kiện chỉ đơn thuần là sự không tồn tại của điều kiện. Pháp không tồn tại không có khả năng ngăn cản pháp hiện hữu. Khi sau đó các điều kiện cần thiết tụ tập lại với nhau, pháp nào sẽ có khả năng ngăn cản [pháp đã nói, đã không sinh khởi trước đó] khỏi sinh khởi trở lại? Tuy nhiên, không thể nào pháp an trụ trong các pháp chưa sinh khởi (*anutpanna*) vẫn sinh khởi sau này. Do đó phải tồn tại [một pháp thực sự] có khả năng ngăn cản các điều kiện một cách tuyệt đối. Đó không phải là sự thiếu sót trong các điều kiện gây ra sự bất sinh tuyệt đối.[64]

Mô tả tích cực này của Tôn giả Saṃghabhadra được nhiều học giả coi là "học thuyết tân-Nhất thiết hữu bộ". Tuy nhiên, sự nhấn mạnh tích cực như vậy đã được tìm thấy trong *MVŚ*:

---

[62] *MVŚ,* 164b. *Cf. AKB,* 4: *utpādātyantvighno'nyo nirodho'pratisaṃkhyayā* ||6|| *anāgatānāṃ dharmāṇām utpādasyātyantavighnabhūto visaṃyogād yo'nyo nirodhaḥ so'pratisaṃkhyānirodhaḥ | na hy asau pratisaṃkhyayā labhyate | kim tarhi | pratyayavaikalyāt | yathaikarūpavyāsaktacakṣur manaso yāni rūpāṇi śabdagandha-rasa-spraṣṭavyāni cātyayante |* Cũng *cf. Entrance,* 127.

[63] *Cf. Ny,* 429a.

[64] *Ny,* 434b.

> Sự chấm dứt này độc lập với sự suy xét chỉ có được đối với các pháp tương lai có tính chất không sinh khởi (*anutpatti-dharmin, anutpatti-dharmaka)*. Tại sao? Sự chấm dứt này ban đầu có nghĩa là ngăn cản tuyệt đối sự sinh khởi của pháp có điều kiện. Sự đạt được [sự dừng lại] này phát sinh khi pháp nói trên không sinh khởi [do đó đã bị cản trở].[65]

Tôn giả Skandhila cũng nhấn mạnh rõ ràng sự chấm dứt này như một sức mạnh thực sự. Sau khi đưa ra rất nhiều định nghĩa tương tự với điều đó trong *MVŚ* được trích dẫn ở trên, Tôn giả Skandhila nói thêm:

> Sự thiếu hụt các điều kiện [cần thiết] cũng là do sức mạnh của sự chấm dứt này. Do đó, chắc chắn tồn tại một thực thể có tên là "sự chấm dứt độc lập với sự suy tính".[66]

16.3.1. Phân biệt giữa chấm dứt thông qua sự cân nhắc, chấm dứt độc lập với sự suy xét và chấm dứt vô thường (*anityatā-nirodha*)

Skandhila lập luận thêm về tính thực tế của phạm trù này bằng cách phân biệt nó với sự chấm dứt như trạch diệt (*pratisaṃkkhyā-nirodha*) và vô thường:

> Đức Thế Tôn đã nói: "Nếu, vào lúc đó, cảm giác dễ chịu xuất hiện thì hai cảm giác kia [- khó chịu và trung tính -] dừng lại." Bây giờ, sự chấm dứt này có thể tách rời khỏi [sự chấm dứt độc lập với sự cân nhắc], vì nó chắc chắn không phải là [sự chấm dứt] vô thường hay sự chấm dứt thông qua sự cân nhắc? Lại nữa, nó được nói trong kinh, "Này các Tỳ-khưu, nếu một người chứng đắc quả Dự lưu, người đó đã tận diệt [tái sinh vào] địa ngục, cõi địa ngục và cõi súc sinh. Sự cạn kiệt ở đây ám chỉ sự chấm dứt độc lập với sự suy xét, bởi vì hiện tại người ta chưa đạt được chấm dứt bằng cân nhắc về các pháp báo ứng."[67]

Như vậy rất quan trọng đối với những người theo thuyết Nhất thiết hữu bộ, vì nó dẫn đến việc thiết lập ba tịch diệt (*nirodha*) như những thực thể bản thể rời rạc. Tôn giả Saṃghabhadra đưa ra sự phân biệt tương tự, trích dẫn cùng một đoạn *kinh* và lập luận tương tự:

---

[65] *MVŚ*, 164b–c. Xem *Study,* 703 f.

[66] *Entrance,* 127.

[67] *Entrance,* 127.

> Hơn nữa, sự chấm dứt và sự kiệt sức là hai tên gọi khác nhau của cùng một chất. Kinh nói rằng một thánh Nhập lưu (*srotaāpanna)* cạn kiệt [sự tồn tại trong] ba cõi ác (*durgati)*. Do đó, chúng ta biết rằng có một thực thể riêng biệt đó là trạch diệt *(pratisaṃkhyā-nirodha),* vì sự cạn kiệt này chắc chắn không thể được bao gồm dưới tịch diệt (*nirodha)* khác: Kinh nói:
>
> Thánh Tu-đà-hoàn đã cạn kiệt [tồn tại trong] địa ngục, đã cạn kiệt [tồn tại trong] cõi súc sinh, đã cạn kiệt [tồn tại trong] cõi ngạ quỷ. …
>
> Bây giờ, không phải là người ấy đã có khả năng từ bỏ cõi xấu (*durgati*), vì người ấy vẫn chưa tách rời tham (*vīta-rāga*) đối với Dục giới (*kāmadhātu*), và cõi xấu (*durgati*) được cho là chỉ bị từ bỏ khi một đã hoàn toàn tách rời khỏi *kāma-rāga.* …Từ "kiệt sức" ở đây cũng không ám chỉ đến tịch diệt vô thường (*anityatā-nirodha*), vì những gì đã cạn kiệt vẫn chưa được tạo ra. Do đó, nó đã chứng minh rằng chắc chắn có tồn tại pháp khác biệt có tên là trạch diệt *(pratisaṃkhyā-nirodha)*. Kết quả của việc đạt được pháp này là các cõi xấu (*durgati*) hoàn toàn không thể được tạo ra.[68]

Như chúng ta đã thấy ở trên, sự phân biệt giữa ba sự chấm dứt đã được thực hiện trong *JPŚ* (§16.3). Sớ giải *MVŚ* làm việc theo đoạn văn *JPŚ*, phân biệt ba sự chấm dứt một cách rõ ràng bằng các thuật ngữ *A-tỳ-đạt-ma*:

(1) Sự khác biệt giữa hữu lậu và vô lậu, không phụ thuộc vào sự cân nhắc (= ap-n): Sự giải thoát khỏi "bệnh tật, thiên tai, v.v." ám chỉ với những hữu lậu; sự giải thoát khỏi "các pháp trong tiến trình thời gian" ám chỉ những người thoát khỏi hữu lậu.

(2) Sự chấm dứt thông qua sự cân nhắc (= *p-n*) là sự chấm dứt của các pháp hữu lậu thông qua sự cân nhắc. *Apr-n* là giải phóng khỏi bệnh tật, v.v. mà không phụ thuộc vào sự cố ý. Sự chấm dứt vô thường (= *ani-n*) là sự tan rã của các duyên.

---

[68] *Ny,* 435a.

(3) *Pr-n* có bản chất của cả sự giải phóng và sự tách rời. *Apr-n* là sự giải phóng, không phải sự chia cắt. *Ani-n* cũng không.

(4) *Pr-n* đạt được liên quan đến các pháp hữu lậu trong ba thời gian. Các giới hạn có được liên quan đến các pháp hữu vi trong tương lai - được định sẵn là không sinh khởi. *Ani-n* hoạt động trên tất cả các pháp hiện tại.

(5) Xét về chủng loại đạo đức: con người rất khéo léo và những gì họ thu được cũng vậy. *Pr-n* không được xác định và lợi đắc của họ cũng vậy. *Ani-n* có thể là bất kỳ loài nào trong ba loài, và họ cũng có thể thu được.

(6) *Pr-n* là vô lậu và lợi đắc của chúng hoặc là hữu lậu hoặc vô lậu; *apr-n* là vô lậu, và lợi đắc của chúng chỉ hữu lậu; *ani-n* có thể hữu lậu và vô lậu, và tương tự như vậy lợi đắc của chúng.

(7) *Pr-n* không bị ràng buộc vào bất kỳ phạm vi tồn tại nào (*apratisaṃyukta*) và lợi đắc của họ có thể bị ràng buộc vào phạm vi vật chất vi tế hoặc cõi phi vật chất hoặc không bị ràng buộc vào bất kỳ cõi nào. Các *apr-n* không bị ràng buộc vào bất kỳ cõi nào và lợi đắc của chúng chỉ bị ràng buộc trong ba không gian. *Ani-n* có thể bị ràng buộc với ba cõi hoặc không bị ràng buộc với bất kỳ cõi nào, và lợi đắc của chúng cũng vậy.

(8) *Pr-n* không phải là thánh hữu học cũng như không phải là thánh vô học (*naiva-śaikṣanāśaikṣa)* và lợi đắc của họ có thể là thánh hữu học, thánh vô học, hoặc không phải thánh hữu học - không phải thánh vô học. Các *apr-n* không phải là thánh hữu học hoặc không phải là thánh vô học, và họ là những người chứng đắc. *Ani-n* có thể là một trong ba loại và lợi đắc chúng cũng vậy.

(9) Các *p-n* không được bỏ rơi (*aheya*) và lợi đắc của họ sẽ bị bỏ rơi bằng sự trau giồi hoặc không bị bỏ rơi. Những *apr-n* không được bỏ rơi và lợi đắc của chúng chỉ được từ bỏ qua việc trau giồi. *Ani-n* có thể là bất kỳ loại nào trong ba loại, và việc thu được của họ cũng vậy.

(10) Các *pr-n* và *apr-n* đều không bị ô nhiễm, và do đó là lợi đắc của họ cũng vậy. Các *ani-n* có thể bị ô nhiễm hoặc không bị ô nhiễm, và những gì họ đạt được cũng vậy. (Tương tự như vậy đối với việc mô tả đặc điểm về mặt là *sāvadya/ anavadya* và *parihāṇi/ aparihāṇi)*.

(11) *Pr-n* không bị quả báo và lợi đắc của họ có hoặc không có quả báo. Các *apr-n* không bị quả báo và các lợi đắc của họ cũng vậy. Các *ani-n* có thể thuộc một trong hai loại, và các sở đắc của họ cũng vậy.

(12) *Pr-n* là kết quả của con đường[69] và sự đạt được của họ có thể là con đường và kết quả của con đường hoặc không có con đường nào cũng không phải quả của con đường. Các *apr-n* không phải là con đường cũng không phải là kết quả của con đường, và sự đạt được của họ đều là cả hai. Cái *ani-n* là chẳng phải, hoặc cả hai, hoặc không, và sự đạt được của chúng cũng vậy.

(13) *Pr-n* được xếp vào chân lý của diệt khổ và sự đạt được của chúng được xếp vào ba chân lý khác. *Pr-n* không được xếp vào các chân lý, và sự đạt được của chúng được xếp vào hai chân lý, đó là chân lý về khổ và về nguồn gốc. *Ani-n* được gộp vào ba chân lý, ngoại trừ chân lý về sự diệt khổ, và sự đạt được của chúng cũng vậy.[70]

Có nhiều nghiên cứu khác nhau về bản chất của sự chấm dứt độc lập với sự cân nhắc. Sau đây là sự đạt được một cách tập thể hay riêng lẻ:

Câu hỏi: Liệu những sự chấm dứt có độc lập với sự cân nhắc đạt được một cách tập thể hay không đạt được một cách tập thể?

Trả lời: Điều này không cố định. Sự chấm dứt độc lập với sự chấm dứt của các pháp chung được đạt được một cách tập thể; những pháp không được chia sẻ được đạt được theo

[69] Tuy nhiên, nói đúng ra thì điều này không hoàn toàn đúng, vì pháp vô vi nằm ngoài tiến trình nhân quả. Người ta chỉ có thể nói về chúng như là đạt được (*prāpyante*) qua con đường. Xem ở trên, § 16.2.2.

[70] *MVŚ*, 161b–c.

cách cá nhân. Trong trường hợp chúng sinh bình thường sống trong một bình diện tồn tại nhất định (*gati*), họ đạt được, từ từng khoảnh khắc, sự chấm dứt độc lập với sự cân nhắc của pháp - thuộc về các bình diện tồn tại khác; vì khi các đối tượng như hình ảnh thị giác diệt vong trong từng khoảnh khắc, nhãn thức, v.v., vốn coi chúng là đối tượng nhận thức, sẽ tuyệt đối không phát sinh. Điều tương tự cũng áp dụng cho trường hợp [sống trong] một cõi nhất định (*dhātu*), một giai đoạn nhất định (*bhūmi*) hoặc một nơi ở nhất định (*āyatana*).[71]

Một chi tiết khác thú vị hơn liên quan đến vai trò của sự chấm dứt này trong con đường tiến bộ tâm linh:

Câu hỏi: Bằng phương tiện thiện xảo nào mà người tu hành đạt được sự chấm dứt độc lập với sự cân nhắc về sự tồn tại của những cảnh giới bất hạnh?

Trả lời: Bằng cách bố thí, hay bằng việc tuân thủ đạo đức, hay bằng trí tuệ do nghe (học hỏi từ thầy), trí tuệ do suy ngẫm hay trí tuệ do tu tập.

Bằng cách bố thí: có những người, mặc dù đã thực hành bố thí rộng mở trong 12 năm, vẫn không thể có được sự chấm dứt mà không cần cân nhắc kỹ về những cõi tồn tại không may mắn…; có một người, dù chỉ cho một lần và chỉ một ít thức ăn, cũng có thể nhận được sự chán ghét sâu sắc đối với luân hồi. …(Mô tả tương tự cho các phương tiện khác, cho đến:) Bằng sự hiểu biết phát sinh từ tu tập: …khi các khả năng tiếp thu của cấp độ thấp hơn (*cf. supra,* 15.3.2.3) được đạt được… Theo Bhadanta (*Dharmatrāta*): sự chấm dứt độc lập với sự cân nhắc của các cảnh giới bất hạnh của sự tồn tại chỉ được đạt được khi có bát-nhã thoát khỏi dòng chảy xuất hiện mà thấu hiểu sự đồng phát sinh có điều kiện; vì, ngoài con đường cao quý (trí tuệ vô lậu), những cảnh giới bất hạnh không thể vượt qua được. (Quan điểm của Bhadanta bị những người biên soạn ở đây bác bỏ).

[Đối với trường hợp của] các cõi hiện hữu may mắn (*sugati*): Vào lúc có sự tiếp thu ở cấp độ mạnh mẽ, [người thực hành] đạt

[71] *MVŚ*, 164c.

được sự chấm dứt độc lập với sự cân nhắc của các hiện hữu sa ngã - ngoại trừ bảy hiện hữu giữa mỗi con người và các vị thần, và một sự tồn tại trong từng phạm vi vật chất và phi vật chất.[72]

16.3.2. Tóm lại

Nhiều hơn sự đề cập đơn thuần về sự chấm dứt này được tìm thấy trong các văn bản Chính tạng trước đó. Tuy nhiên, bắt đầu từ *JPŚ*, chúng ta tìm thấy sự giải thích học thuyết. Văn bản này, bên cạnh việc đưa ra một định nghĩa về sự chấm dứt độc lập với sự cân nhắc, cũng phân biệt giữa hữu lậu và vô lậu - sự giải thoát độc lập với sự cân nhắc. Bản chất so sánh với những sự chấm dứt thông qua sự cân nhắc và sự chấm dứt của sự vô thường.

Hơn nữa, đã có trong *JPŚ*, chúng ta thấy hàm ý rằng những sự dừng lại như vậy không chỉ liên quan đến những trải nghiệm trần tục của con người mà trong đó nhận thức về một số đối tượng nhất định thường bị bỏ sót do không có các điều kiện cần thiết. Sự tách biệt cụ thể của những trải nghiệm như vậy với loại được mô tả trong *JPŚ* là sự chấm dứt của "pháp bất toại nguyện trong tiến trình tạm thời", và được xác định là những loại của pháp vô lậu, gợi ý rằng loại chấm dứt này có thể có ý nghĩa tâm linh. Điểm này trở nên rõ ràng hơn trong *MVŚ*, trong đó thảo luận rõ ràng về loại sự chấm dứt độc lập với sự cân nhắc xảy ra trong mọi khoảnh khắc, về các đối tượng mà chúng ta không thể nhận thức được, và cũng là loại ảnh hưởng đến việc không phát sinh các cõi tồn tại bất hạnh do kết quả của việc thực hành tâm linh như bố thí, tuân thủ đạo đức, v.v..

Cuối cùng, trong khi trong các văn bản Chính tạng trước đó, sự chấm dứt này được giải thích đơn giản là kết quả của sự thiếu hụt các điều kiện; bởi vì *MVŚ*, nó đã được khẳng định thêm rằng sự chấm dứt độc lập với sự cân nhắc tự nó là yếu tố đóng góp cần thiết: Nó là lực tích cực - tồn tại - giúp tạo nên sự không phát sinh của đối tượng liên quan.

16.4. KHÔNG GIAN

Tình trạng bản thể học của không gian vô điều kiện cũng gây nhiều tranh cãi giữa các trường phái *A-tỳ-đạt-ma*. Đáng chú ý là

[72] *MVŚ*, 164c–165c.

ngay cả trong *Phát trí luận* (*Jñānaprasthāna-śāstra),* văn bản *A-tỳ-đạt-ma* của Nhất thiết hữu bộ được các nhà Nhất thiết hữu bộ (*Vaibhāṣikas)* ủng hộ với tư cách là thẩm quyền tối cao, chỉ có hai tịch diệt (*nirodha*) - được đề cập, chứ không phải hư không *(ākāśa)*. Trong *MVŚ*, một luận sư Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*), chẳng hạn như Dharmatrāta, trong khi chấp nhận tính chất của hai vô vi (*asaṃskṛta*) đầu tiên, phủ nhận tính chất của hư không *(ākāśa)* (§ 16.1.1).

Vì vậy, có thể phạm trù này được coi là một trong ba giai đoạn vô điều kiện tương đối sau này của các nhà Nhất thiết hữu bộ chính thống. Khẳng định rằng không gian vô điều kiện là không nên nhầm lẫn với yếu tố không gian giới (*ākāśa-dhātu)* là khoang của cửa, miệng, v.v. và về bản chất của sắc (*rūpa*) - đặc biệt hơn là bản chất của ánh sáng và bóng tối (*āloka-tamaḥ-svabhāva*), như những gì chúng ta cảm nhận được trong những hốc như vậy là ánh sáng hay bóng tối.[73]

16.4.1. Lập luận trong *MVŚ*

MVŚ đưa ra định nghĩa về yếu tố không gian và phân biệt hai yếu tố này như sau:

> Các nhà *A-tỳ-đạt-ma (Ābhidharmika)* khẳng định như sau: Yếu tố không gian là gì? Đó là sắc ngưng tụ (*agha-sāmantaka rūpa*). Bởi *agha* có nghĩa là [vật chất] kết tụ (*citasthaṃ rūpam*), chẳng hạn một bức tường, v.v.. Có những vật chất gần gũi với nó, được gọi là sắc kết tụ (*agha-rūpa*).[74] Không gian như vậy được tìm thấy trên tường, trong rừng, trong lá, trong cửa sổ, giữa các ngón tay - chúng được gọi là các yếu tố không gian…
>
> Sự khác biệt giữa không gian và yếu tố không gian là gì? Không gian không phải là vật chất; yếu tố không gian là vật

[73] *Cf. AKB,* 18.

[74] *AKB,* 18, giải thích ý nghĩa *agha-sāmantakaṃ rūpam* của Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) như sau: *aghaṃ kila citasthaṃ rūpam | atyarthaṃ ghātāt | tasya tat sāmantakam iti |*

Vy, 57, nhận xét: *aghaṃ kila citasthaṃ rūpam iti citasthaṃ saṃghātastham | atyarthaṃ hanti hanyate ceti aghaṃ nairuktena vidhinā | atyartha-śabdasya a-kār'ādeśaḥ kṛto hanteś ca gh'ādeśaḥ | tasya tat sāmantakam iti tasyāghasya kuḍy'ādikasya sāmantakaṃ samīpastham | tad apekṣya vyavasthāpitam ity arthaḥ |* Tức là, từ nguyên được đưa ra ở đây cho *agha* là: a = *atyartham; gha = hanti.*

chất. Không gian là vô hình (*anidarśana*); yếu tố không gian có thể nhìn thấy được (*sanidaṛśana*). Không gian là không kháng cự (*apratiga*); yếu tố không gian có khả năng kháng cự (*sapratiga*). Không gian vô lậu; phần tử không gian là hữu lậu. Không gian là vô vi; yếu tố không gian bị điều kiện hóa.[75]

Tôn giả Vasumitra lập luận rằng sự tồn tại của không gian như một thực thể có thật không chỉ có thể được suy luận từ kinh điển; nó có thể được biết qua nhận thức trực tiếp (*pratyakṣa-pramāṇa*):

(i) Nếu không gian không tồn tại thì tất cả mọi vật tồn tại sẽ không thể tìm được chỗ ở. Vì khảo cứu thấy các vật được chứa đựng ở nhiều nơi khác nhau nên người ta biết rằng không gian tồn tại.

(ii) Người ta biết sự tồn tại của nó bằng cách khảo cứu rằng có những nơi đi, đến và tụ tập; Những hoạt động này sẽ không thể thực hiện được nếu không có không gian làm nguyên nhân hỗ trợ (*hetu*). Đó là, không gian có hiệu quả.

(iii) Cản trở được cho là quá chiếm giữ không gian - nếu không gian không tồn tại, chúng không thể chứa đựng được.

(iv) Không có không gian thì khắp nơi đều có chướng ngại; việc một nơi được khảo cứu là không có chướng ngại vật chứng tỏ sự tồn tại của nó.[76]

MVŚ giải thích rằng, mặc dù tính chất của không gian được thiết lập từ sự thật phù hợp là có hiệu quả, nhưng nó không được hiểu là bất kỳ hoạt động nào (作用, tác dụng), vì nó vô điều kiện. Nó có nghĩa là nó có thể phục vụ như một duyên chủ đạo (*adhipati-pratyaya*), đóng góp gián tiếp bằng cách không ngăn ngại (xem *phần trên,* § 7.1.4):

Hư không vô vi *(asaṃskṛta ākāśa)* không có hoạt động. Tuy nhiên, nó có thể đóng vai trò là tăng thượng duyên (*adhipati-pratyaya*) gần nhất cho hư không giới (*ākāśadhātu*) khác nhau. Những hư không giới (*ākāśa-dhātu*) khác nhau này có thể đóng vai trò là tăng thượng duyên (*adhipati-pratyaya*) gần

[75] *MVŚ*, 388b.
[76] *MVŚ*, 388c.

nhất cho các nguyên tố phổ quát (*mahābhūta*) khác nhau. Những nguyên tố phổ quát (*mahābhūta*) khác nhau này có thể đóng vai trò là tăng thượng duyên (*adhipati-pratyaya*) gần nhất cho vật chất kháng cự (*sapratigha*) (*upādāya rūpa*). Những vật chất có nguồn gốc kháng cự này có thể đóng vai trò là tăng thượng duyên (*adhipati-pratyaya*) gần nhất cho các loại tâm - tâm sở khác nhau.

Nếu không gian không tồn tại thì không thể thiết lập được chuỗi nhân quả nối tiếp như vậy. Do đó bản chất và đặc tính nội tại của không gian tồn tại, e rằng có sự ngụy biện như vậy; họ không được phép phủ nhận.[77]

16.4.2. Lập luận của Tôn giả Saṃghabhadra

Tôn giả Vasubandhu trình bày quan điểm Kinh lượng bộ *(Sautrāntika)* rằng không gian là không có thật: Nó chỉ đơn thuần là sự vắng mặt của những vật hữu hình (*spraṣṭavyābhāva-mātra*) - những người ở trong bóng tối nói rằng có không gian khi họ không gặp bất kỳ chướng ngại nào.[78] Tôn giả Saṃghabhadra thông báo cho chúng ta rằng bậc thầy Kinh lượng bộ *(Sautrāntika)* Tôn giả Śrīlāta và tất cả các bậc thầy Thí dụ sư (*Dārṣṭāntika*) khác giữ quan điểm rằng yếu tố không gian không là gì ngoài không gian; nhưng không gian không tồn tại như một thực thể có thật, do đó yếu tố không gian cũng không có thật.[79] Tôn giả Skandhila viện dẫn thẩm quyền kinh và áp dụng các lập luận hợp lý để thiết lập thực tế của không gian.[80]

Tôn giả Saṃghabhadra cũng tranh luận về độ dài chống lại Kinh lượng bộ *(Sautrāntika)* và những người khác. Lập luận chính của ông là hư không *(ākāśa)* có một đặc tính nội tại có thể khảo cứu được bằng thực nghiệm (*lakṣaṇa*), và đặc điểm độc đáo này điểm đến sự phân biệt giới tính. Hoặc đúng hơn, hiệu quả của nó có thể khảo cứu được, và do đó có thể suy ra sự tồn tại của nguyên nhân từ kết quả đó.[81] Để kết thúc chương này, chúng tôi sẽ đưa ra luận cứ

[77] *MVŚ*, 389a.
[78] *AKB*, 92.
[79] *Ny,* 347b.
[80] *Entrance,* 124.
[81] *Ny,* 347b.

dài dòng của ông dưới đây, có vẻ rất giống một lời bình luận về đoạn văn tương ứng trong *Avatāra* của Skandhila:

> Đối với tuyên bố của họ "hư không *(ākāśa)* chỉ đơn thuần là sự vắng mặt của xúc (*spraṣṭavya*)", chúng tôi cũng chấp nhận rằng hư không *(ākāśa)* là sự vắng mặt của xúc (*spraṣṭavya*), vì hư không *(ākāśa)* không có tính hữu hình. [Nhưng] bạn có gì để chứng minh cho tuyên bố của mình rằng hư không *(ākāśa)* chỉ đơn thuần là sự vắng mặt của xúc (*spraṣṭavya*) và không tồn tại như một thực thể (*dravya*) riêng biệt?
>
> Chúng tôi đã chứng minh rằng khi con người ở trong bóng tối không gặp phải bất kỳ vật cản trở nào, họ nói rằng đó là hư không *(ākāśa)*. Điều này không đủ để chứng minh sự không tồn tại sao?
>
> Nhân (*hetu*) này, người ta không thể chứng minh rằng hư không *(ākāśa)* chắc chắn không tồn tại: Họ chỉ nói rằng đó là hư không (*ākāśa*), không phải là một trở ngại. Làm sao chúng ta biết rằng họ nói rằng chỉ có xúc (*spraṣṭavya*) là hư không *(ākāśa)* không có mặt? Chẳng hạn, mọi người trên thế giới nói: "Đây là hạnh phúc (*sukha*), không phải khổ đau (*duḥkha*)". Bây giờ, làm sao có thể nói rằng chỉ sự vắng mặt của khổ đau (*duḥkha*) mới được coi là hạnh phúc (*sukha*)?
>
> Bạn có thể tranh luận: "Không, đó là sự tương tự - hoạt động của hai cảm giác, khổ đau (*duḥkha*) và hạnh phúc (*sukha*), lần lượt là có hại và có lợi, là khác nhau. [Mặt khác], hư không *(ākāśa)*, không hoàn thành được điều gì cả, không thể được coi là hạnh phúc (*sukha*)." [Nhưng] nếu vậy thì nhân (*hetu*) mà bạn đưa ra ở trên sẽ vô ích, vì bây giờ bạn đang chứng minh sự không tồn tại của hư không *(ākāśa)* bằng cách khẳng định rằng nó hoàn toàn không đạt được gì cả.
>
> Bây giờ, người ta chắc chắn không thể chấp nhận nhân (*hetu*) cần thiết rằng việc không có chướng ngại vật được cho là hư không *(ākāśa)*, để chứng minh rằng hư không *(ākāśa)* chẳng qua là sự vắng mặt của xúc (*spraṣṭavya*). Vì vậy, Kośakāra (tức là Tôn giả Vasubandhu) ở đây không có khả năng chứng minh rằng hư không *(ākāśa)* chắc chắn không tồn tại.

Hơn nữa, kinh nói rằng hư không *(ākāśa)* vô điều kiện sẽ hoàn thành một điều gì đó; do đó nó không thể so sánh với hạnh phúc (*sukha*): Như vậy, đức Thế Tôn nói: "Gió được hỗ trợ bởi hư không *(ākāśa)*; nó không có hoạt động, có chỗ dựa và không bị tư duy chiếm đoạt."

Hơn nữa, sắc (*rūpa*), ánh sáng, là tướng (*lakṣaṇa*) của hư không *(ākāśa),* do đó chúng ta biết rằng hư không *(ākāśa)* tồn tại như một thực thể có thật. Vì vậy, *kinh* nói, "…Tuy nhiên, không gian trở nên biểu hiện nhờ lý do của ánh sáng." Do đó, tướng (*lakṣaṇa*) của không gian, tức là ánh sáng, được hiển thị một cách dứt khoát. Vì lý do này mà kinh tiếp tục nói những lời này: Đức Phật trước tiên nói rằng gió được hỗ trợ bởi hư không *(ākāśa)*; sau đó Ngài nói rằng hư không *(ākāśa)* không có sự hỗ trợ. Điều này là để Bà-la-môn [người mà đức Phật đang nói đến] không nuôi dưỡng sự nghi ngờ như vậy: "Bây giờ đức Thế Tôn đã nói rằng gió được hỗ trợ bởi hư không *(ākāśa)*. Nhưng làm thế nào người ta có thể chứng minh rằng hư không (*akāśa*) [thực sự] tồn tại?"

Để xua tan nghi ngờ của mình, đức Phật tiếp tục nói những lời đó. Nếu hư không *(ākāśa)* không tồn tại thì lý do ánh sáng là gì? Ánh sáng là vật chất (*rūpin*), hữu hình (*sanidarśana*) và kháng cự (*sapratigha*); nếu không có hư không *(ākāśa)*, nó có thể được điều chỉnh bằng cái gì? Do đó, khi đức Thế Tôn nói: "Tuy nhiên, không gian trở nên biểu hiện nhờ lý trí của ánh sáng", nó cho thấy rằng ánh sáng, một sắc (*rūpa*), có thể đóng vai trò là tướng *(lakṣaṇa)* thực sự tồn tại của hư không *(ākāśa)*. Tuy nhiên, Tôn giả [Śrīlāta] không hiểu ý nghĩa của kinh này nên đã trả lời như sau: "Nếu hư không *(ākāśa)* biểu hiện nhờ ánh sáng thì nó phải được coi là một sắc pháp (*rūpa-dharma)*". Làm thế nào để nghe được kết luận?

Hơn nữa, hư không *(ākāśa)* phải tồn tại như một thực thể có thật, bởi vì nó được mô tả trong *kinh* cũng giống như tâm (*citta*): Như vậy, *kinh* nói: "hư không *(ākāśa)* là phi vật chất, vô hình và không có khả năng kháng cự. Nó có thể được hỗ trợ bởi cái gì?" Bây giờ không thể có những từ phân biệt như vậy đối với [những thứ hoàn toàn không tồn tại như] ngã (*ātman*) hoặc sừng của thỏ rừng, v.v..

Về điều này, ông giải thích rằng những lời đó được thốt ra để trả lời trực tiếp cho câu hỏi của [bà-la-môn (*brāḥmaṇa)*]. Cũng

như khi kinh nói: "Hãy chinh phục ngã (*ātman*), ngã (*ātman*) là sự hỗ trợ." Nhưng nếu những lời đó thực sự được thốt ra để trả lời trực tiếp cho câu hỏi, [đức Phật lẽ ra không nên nói như vậy; Ngài lẽ ra không nên nói: "Tuy nhiên, hư không *(ākāśa)* trở thành biểu hiện bởi lý trí của ánh sáng." Người thực hiện một hành động không được coi là có thể nhận biết được (*upa √labh*) - và những điều này được coi là những câu trả lời trực tiếp phù hợp với sự thật. Nếu, đối với cái không tồn tại, người ta nói theo cách nói về cái tồn tại thì lời nói đó trở thành vô nghĩa (*anartha*). Hơn nữa, ví dụ được trích dẫn không thể chứng minh được, vì ngã (*ātman*) bị điều phục đề cập đến tư duy (*citta*) - điều này đã được xem xét chi tiết [trước đó] (*ibid.*, 260c; *cf.* cũng *AKB* (C), 39a) khi thảo luận về ý nghĩa của nội tại (*ādhyātmika*). Nếu các từ "phi vật chất", v.v., không có một đối tượng thực sự [tương ứng] (*artha*), làm sao ví dụ được trích dẫn trở nên giá trị? [Suy nghĩ cũng được mô tả là phi vật chất, v.v.].

Hơn nữa, liên quan đến khẳng định của Sthavira: "Nếu hư không (*akāśa*) có bất kỳ thực chất nào, nó sẽ là vĩnh cửu và do đó sắc (*rūpa*) kháng cự sẽ không bao giờ được tạo ra; hay đúng hơn, người ta nên coi nó là hữu vi (*saṃskṛta*), như Độc tử bộ *(Vātsīputrīya)* chủ trương."[82] Đây là một khẳng định được đưa ra mà không có sự cân nhắc cẩn thận, bởi vì [hư không *(ākāśa)*] do người ấy tưởng tượng thực sự không thể phù hợp với các sắc *(rūpa)* kháng cự khác. Không phải trường hợp thực thể hư không (*akāśa drāvya*) có thể bị cản trở bởi các sắc *(rūpa)* - kháng cự khác nên nó phải nhường chỗ cho các sắc *(rūpa)* - khác được tạo ra - điều này có nghĩa là nó vô thường.

Mặt khác, vì hư không (*akāśa*) có bản chất thích nghi chứ không phải sắc (*rūpa*) về bản chất, nên nó không cần phải nhường bước. [Nhưng] hư không giới *(ākāśadhātu)* là một sắc (*rūpa*) bị cản trở, nhất thiết phải nhường bước khi các sắc *(rūpa)* khác đang được tạo ra. Điều đó có nghĩa là: hư không giới *(ākāśa-dhātu)* là sắc thù thắng; mặc dù không cản trở người khác, nhưng nó bị người khác ngăn cản, và có thể phân loại là vô thường và hữu vi (*saṃskṛta*). Hư không *(ākāśa)* có tướng *(lakṣaṇa)* là không cản trở người khác cũng như không bị người khác cản trở, vào thời điểm sắc (*rūpa*) - pháp

[82] Điều này có vẻ đồng ý với thông tin từ Tôn giả Yaśomitra (*Vy,* 15). Nhưng hãy xem nhận xét của chúng tôi ở trên trong § 16.1.1.

đang được tạo ra. Làm sao nó có thể được phân loại là vô thường và hữu vi (*saṃskṛta*)? Vì hư không *(ākāśa)* cùng tồn tại hài hòa với sắc (*rūpa*) nên nó không phát sinh hoặc diệt vong ở các giai đoạn khác nhau [của sắc (*rūpa*)].

Về sự thật là có sự cản trở trong bức tường, v.v., đó là bởi vì trong đó có những sắc *(rūpa)* kháng cự làm cản trở những cái khác. Đây không phải là trường hợp của hư không (*akāśa*) vô điều kiện vì không có [sắc (*rūpa*) kháng cự] trong đó. Sắc của hư không giới *(ākāśa-dhātu)* thì tốt đẹp và nhẹ nhàng và không thể cản trở người khác; ngay khi nó bị loại trừ do bị cản trở bởi các sắc *(rūpa)* thô khác, nó sẽ nhường bước. Bản chất của sắc ngăn ngại (*sapratigha-rūpa*) là như vậy: Khi không gian được người này chiếm hữu, nó không thể bị người khác chiếm giữ. Hư không *(ākāśa)* khác với hư không giới *(ākāśa-dhātu)* ở chỗ là ngăn ngại (*apratigha*); làm sao có thể coi nó là vô thường như cái sau.

Hơn nữa, về vấn đề khẳng định: "Nếu hư không (*akāśa*) tồn tại như một thực thể thực sự thì nó phải trở thành hữu vi (*saṃskṛta*), vì điều này không khác gì hư không *(ākāśa)* - giới (*dhātu*)." Đây là một khẳng định trống rỗng, không có bất kỳ sự thật nào, vì chính đức Thế Tôn nói rằng họ khác nhau: Vì vậy *kinh* nói: "hư không *(ākāśa)* là vô hình, vô hình và không kháng cự".

Nó cũng nói: "khi một người không dính mắc vào sắc (*rūpa*), hư không giới (*ākāśa-dhātu*) bị loại bỏ cùng với bốn [nguyên tố phổ quát (*mahābhūta*); thức giới (*vijñāna-dhātu*) không được nói là bị bỏ rơi]" (cũng trích dẫn trong cùng sách đã dẫn, 347b). Bây giờ, nếu hư không giới (*ākāśa-dhātu*) không khác với hư không *(ākāśa)*, vốn phi vật chất, vô hình và không thể kháng cự thì nó cũng phải giống nhau. Nó phải giống như thức giới (*vijñāna-dhātu*), được cho là bị từ bỏ khi người ta không dính mắc vào Vô sắc giới (*ārūpyadhātu*). Hơn nữa, *kinh* nói: "hư không giới (*ākāśa-dhātu*) hoàn thành con người giả kiến lập (*vyavahāra-puruṣa*)"; và cũng nói: "Tuy nhiên, hư không *(ākāśa)* trở nên biểu hiện nhờ lý trí của ánh sáng." Bây giờ, nếu hư không giới (*ākāśa-dhātu*) không gì khác hơn hư không (*ākāśa*), và ánh sáng không gì khác hơn hư không giới (*ākāśa-dhātu*) thì *kinh* sẽ không nói [không có tác dụng]: "Tuy nhiên, ánh sáng trở thành biểu hiện bởi lý do của ánh sáng"? Do đó chúng ta biết có sự khác biệt [giữa hai điều này].

Hơn nữa, *kinh* nói: "Trong tất cả các pháp, dù là pháp hữu vi hay pháp vô vi, sự xả ly (*vairāgya*) là tối cao." Trong *kinh* này, pháp được cho là có hai loại; các pháp vô vi không thể nói là không tồn tại, vì không có thực thể (*dravya*) thì chúng không có bản chất của pháp. Những từ "những cái vô điều kiện" cho thấy rằng chúng bao gồm nhiều thực thể (*dravya*); do đó, phải có hư không *(ākāśa)* và trạch diệt *(pratisaṃkhyā-nirodha)* mà người ta có thể tách rời khỏi chúng trước khi chúng có thể được mô tả bằng thuật ngữ đa nguyên, vì ngoài những thuật ngữ này không có vô vi (*asaṃskṛta*) nào khác. Do đó, hư không giới (*ākāśa-dhātu*) này không đồng nhất với hư không *(ākāśa).* Sthavira, không cần suy nghĩ, khẳng định rằng hai thứ đó không khác nhau.

Có những luận sư khác khẳng định: "hư không *(ākāśa)* không tồn tại như một thực thể (*dravya)* riêng biệt; vì liên quan đến sự vắng mặt của sắc (*rūpa*) kháng cự mà người ta nảy sinh ý tưởng (*buddhi*) về không gian." Khẳng định này là phi logic. Trên thực tế, chính bằng nhân (*hetu*) này mà người ta có thể chứng minh rằng hư không (*akāśa*) tồn tại như một thực thể (*dravya*) riêng biệt: Điều này là do có tồn tại, ở vị trí khác với vị trí bị chiếm giữ bởi sắc (*rūpa*) kháng cự, một hư không (*akāśa*) riêng biệt đóng vai trò là đối tượng (*ālambana*) cho bồ-đề của không gian, và bởi vì ở đó không có đối tượng (*ālambana*), tuệ giác (*buddhi*) không thể phát sinh. Do đó khẳng định của họ chỉ là những lời nói trống rỗng. Hơn nữa, [với cùng một lý do], người ta cũng có thể nói: "Không có sắc (*rūpa*) kháng cự như một thực thể (*drāvya*) riêng biệt, vì bồ-đề của sắc (*rūpa*) phát sinh ở nơi không có không gian." Tuy nhiên điều này không thể chứng minh sự không tồn tại của sắc (*rūpa*). Do đó, họ không thể chứng minh [theo cách này] rằng hư không (*akāśa*) không tồn tại.

Nếu họ nói rằng sắc (*rūpa*), sở hữu một bản chất [rõ ràng] (有體, hữu thể; tức là tồn tại như một thực thể có thật), có thể nhận thức được thì điều tương tự cũng đúng với hư không *(ākāśa),* vì nó có thể được nhận thức thông qua suy luận: Như con mắt (*cakṣus*), v.v., mặc dù không thể nhận thức được bằng nhận thức trực tiếp (*pratyakṣa*), được biết là có bản chất [riêng biệt] thông qua suy luận (*anumāna*) từ thực tế là chúng sở hữu những hiệu quả (有用). Tương tự như vậy, vì hư không *(ākāśa)* cũng sở hữu tính hiệu quả -

như đã đề cập ở trên - người ta biết qua suy luận rằng nó có một bản chất [rõ ràng]. Do đó, người ta biết rằng hư không *(ākāśa)* có bản chất thực sự riêng biệt (tức là tồn tại như một thực thể có thật).[83]

16.4.3. Tóm tắt

Không phải tất cả các luận điển *A-tỳ-đạt-ma* đều đề cập đến không gian như pháp vô vi. Trong *MVŚ*, một bậc thầy Nhất thiết hữu bộ như Tôn giả Dharmatrāta, không chấp nhận không gian tồn tại. Tuy nhiên, Nhất thiết hữu bộ chính thống luôn duy trì rằng nó tồn tại, chứ không phải sự vắng mặt của các vật thể hữu hình. Bắt đầu từ *MVŚ*, chúng ta thấy nhiều lập luận ủng hộ và phản đối quan điểm rằng nó là một thực thể có thật. Trong văn bản này, có sự phân biệt rõ ràng giữa không gian vô điều kiện và mặt khác là yếu tố không gian có điều kiện.

Tôn giả Vasumitra và các nhà Nhất thiết hữu bộ khác trong *MVŚ* lý luận rằng tính chất của không gian không chỉ có thể được suy ra mà còn thực sự được nhận thức trực tiếp vì các sự kiện khảo cứu được trong trải nghiệm của chúng ta nhất thiết phải có cơ sở nhân quả thực sự - khi chúng ta nhận thấy rằng các vật chất có thể thích nghi hoặc con người có thể di chuyển, chúng ta thực sự đang trực tiếp nhận thức được một chức năng đặc biệt của không gian; và chức năng đặc biệt này nhất thiết phải chứng minh hiện hữu của tồn tại riêng biệt.

Mặc dù Tôn giả Saṃghabhadra không đi xa đến mức khẳng định rằng không gian thực sự được nhận thức một cách trực tiếp, nhưng ông ấy cũng lập luận rằng chúng ta có thể suy ra thực tế của nó từ chức năng và đặc tính đặc biệt có thể khảo cứu được của nó (*lakṣaṇa*); và cái có chức năng độc đáo và đặc điểm độc đáo là thực tế độc nhất. Chức năng của nó được biểu hiện thông qua thực tế là nó chứa đựng những thứ kháng cự. Đặc tính của nó - tức là khía cạnh có thể khảo cứu được của nó - được biểu hiện qua ánh sáng. Để phân biệt rõ hơn nó là một tồn tại duy nhất với phần tử không gian, Tôn giả Saṃghabhadra nói rõ rằng trong khi yếu tố hư không không gây chướng ngại nhưng bị ngăn cản, không gian không bị cản trở hay bị cản trở bởi những thứ khác.

---

[83] *Ny,* 429a–430a.

THUẬT NGỮ PHẬT HỌC PHẠN - VIỆT

(xếp theo bảng chữ cái La-mã)

ābhāsa vẻ bề ngoài; hình ảnh đại diện.

ābhāsagata xuất hiện; đến với trải nghiệm của một người.

abhāvita không trồng trọt, một trong 14 từ đồng nghĩa với ***pratisaṃkhyā-nirodha*** trong *MVŚ*.

Abhidhāna, abhidharma quán tưởng pháp; học thuyết tối thượng (***uttama***). Điều này được giải thích như vậy bởi vì *Vi diệu pháp* đưa chúng ta đến mặt đối mặt với (tức là sự chứng ngộ trực tiếp về) niết-bàn, hay đến cái nhìn sâu sắc thực sự về các đặc tính của pháp. Theo nghĩa cao nhất, *Vi diệu pháp* là trí tuệ thanh tịnh.

abhidharma-kathā cuộc đối thoại trang trọng về pháp (giữa ***bhikṣu***).

Ābhidharmika/ Ābhidhārmika chuyên gia *Vi diệu pháp*.

abhidheya bày tỏ.

abhidhyā tham lam.

abhijñā trí tuệ cao hơn; sức mạnh siêu bình thường.

abhimāna kiêu ngạo về đạt được, phương thức của ngã mạn (***māna)***. Nó được mô tả như sau: "Nếu người chưa đạt được chứng đắc đặc biệt của thánh Dự lưu **(*srota-āpatti)***, v.v., và người ta cho rằng mình đã đạt được." (*Cf. Avatāra*).

abhinirūpaṇā kiểm tra, điều tra phán đoán.

abhinirūpaṇā-vikalpa phân biệt đối xử dưới hình thức kiểm tra.

abhinna vô phân biệt, tướng quân.

ābhiprāyika với ý định ngầm.

abhipreta dự định; đáng yêu/ có khuynh hướng hướng tới, một trong 14 từ đồng nghĩa với ***pratisaṃkhyā- nirodha*** trong *MVŚ*.

abhisamaya hiểu biết trực tiếp/ chứng ngộ (về bốn chân lý cao quý ***abhisamayāntika-jñāna.*** Tri thức có được ở giai đoạn cuối của chứng ngộ trực tiếp thành chân lý cao quý đặc biệt. → ***abhisamaya***.

abhisaṃskāra h***ành động*** cố ý (thường hàm ý ý nghĩa nghiệp báo); chuẩn bị có chủ ý.

abhivinaya 1. "Đối diện với ***luật***", "liên quan đến ***luật***"; 2. "Luật xuất sắc/ sâu sắc". Thuật ngữ này, như được tìm thấy trong ***sūtra,*** tương đương với thuật ngữ ***abhidharma***.

ābhogātmaka có tính chất cảnh giác.

abhyupagama cam kết.

abhyupagama-citta ý nghĩ mà người ta phát nguyện thực hiện.

abrahma-carya-virati tránh xa hành vi dâm ô.

accha rõ ràng, minh bạch.

acittaka "vô niệm", không có bất kỳ hoạt động tinh thần nào (như trong thiền định).

adattādāna lấy những gì không cho.

adatta-phala cái chưa có quả.

adbhuta-dharma sự kiện kỳ diệu.

ādhāra-pratipakṣa chất phản tác dụng có tác dụng duy trì từ bỏ được thu được.

ādhikarmika sơ cấp.

adhimātra mạnh (cấp độ).

adhimokṣa quyết tâm, khuynh hướng, khẳng định kiên quyết.

adhimukti độ nghiêng → ***adhimokṣa.***

adhimukti-manaskāra "ứng dụng tinh thần để giải quyết". Điều này đề cập đến việc áp dụng ***adhimukti,*** trong các thực hành thiền định như ***aśubhā,*** như sức mạnh trong việc hình dung trạng thái mong muốn (ví dụ: trạng thái phân hủy của xác chết) không phải là trạng thái thực tế ở thời điểm hiện tại (ví dụ: con người được quán tưởng như vậy thực ra không phải là cái xác đang phân hủy). Điều này trái ngược với ***tattva-manaskāra***.

adhipati-phala "quả của (tiền) thống trị"; đây là kết quả của ***kāraṇa-hetu***. Quả của nghiệp tập thể cũng thuộc loại này → nghiệp.

adhipati-pratyaya trạng thái chiếm ưu thế.

ādhipatya chủ quyền, thống trị.

adhicitta "huấn luyện tinh thần cao hơn"; có cùng ý nghĩa như ***adhisamādhi***.

adhiprajñā "hiểu biết/ khôn ngoan cao hơn".

adhirāga loại tính cách "chủ yếu là tham lam"; thiền để chống lại điều này là ***aśubhā***.

adhisamādhi "thiền cao hơn".

adhiśīla "đạo đức cao hơn".

adhiṣṭhāna hỗ trợ, căn cứ.

adhivitarka "loại nhân cách chủ yếu bị phân tâm"; thiền để chống lại điều này là ***ānāpānasmṛti***.

adhvan-saṃcāra đi theo thời gian.

ādhyatmika nội bộ.

adhyavasāya xác định, phán đoán dựa trên khái niệm.

ādīnava đau khổ; khía cạnh khó chịu, nhược điểm.

adṛśya "vô hình"; phi thực nghiệm.

aduḥkāsukha không dễ chịu hay khó chịu.

adveṣa không sân hận.

agada không có bệnh tật/ phiền não; loại thuốc chống lại chất độc.

āgama các văn bản kinh điển truyền thống; thẩm quyền kinh thánh. → ***āptāgama.***

āgantuka ngoại lai, mạo hiểm.

agha cái gì cản trở quá mức (***a*** = ***atyartham,*** "cực kỳ"; ***gha*** = ***hanti*** "tấn công/ cản trở";

atyarthaṃ hanti hanyate ceti agham, tức là vật chất kết tụ, gây tắc nghẽn.

agha-sāmantaka-rūpa vật chất gần với ***agha*** (vật chất kết tụ); tức là phần tử không gian.

agraja đã phát sinh trước đây.

āhāra đồ ăn.

ahetuka không có lý do.

aheya không được từ bỏ (pháp thoát ly).

āhrīkya không khiêm tốn.

airāpathika liên quan đến cách cư xử: đi, đứng, ngồi và nằm.

aiśvarya chủ quyền, tự do.

ajāta chưa sinh.

ajñāna vô minh. Có hai loại: ***kliṣṭa*** và ***akliṣṭa***.

ājñātāvīndriya khả năng "đã được biết"; khả năng cuối cùng trong ba khả năng nhận thức tự do chảy ra. Nó chiếm ưu thế đối với trạng thái hỷ lạc trong hiện tại. Trong việc đạt được quả thánh A-la-hán, nó tạo thành con đường giải thoát. → ***anājñātam-ājñāsyāmīndriya***.

ājñendriya khả năng thứ hai trong ba luồng thoát. Nó thực hành vượt trội về việc chấm dứt các phiền não ***bhāvanā-heya***. Trong việc đạt được quả của Nhập lưu, nó có chức năng hỗ trợ cho ***visaṃyoga-prāpti,*** và tạo thành con đường giải thoát. Trong việc đạt được quả vị A-la-hán, nó tạo thành con đường tức thời. → ***anājñātam-ājñāsyāmīndriya.***

ākāra phương thức hoạt động**.** Nhất thiết hữu bộ giải thích điều này là ***prajñā,*** nghĩa là phương thức hiểu biết cụ thể phát sinh trong tâm trí khi đối tượng được nhận biết. Đối với bốn chân lý cao quý, có bốn chân lý cho mỗi chân lý. Đối với ***duḥkha-satya*** thì có: ***anitya, duḥkha, śūnya, anātma***; đối với ***samudaya-satya***: ***hetu, samudaya, prabhava, pratyaya***; đối với ***nirodha-satya***: ***nirodha, śānta, praṇīta, niḥsaraṇa***; dành cho ***mārga-satya***: ***mārga, nyāya, pratipatti, nairyāṇika***. ***Ākāra-ālambana-apahrāsa,*** "giảm bớt ***ākāra*** và ***ālambana***". Điều này đề cập đến quá trình giảm thiểu liên tiếp các ***ākāra*** và ***ālambana*** (bắt đầu từ 16 ***ākāra*** liên quan đến ba cõi), được bắt đầu bởi hành giả khi anh ta đạt được cấp độ trung bình ***kṣānti*** của ***nirvedha-bhāgīya***, cho đến khi cuối cùng anh ta chỉ quán chiếu về sự bất toại nguyện và vô thường liên quan đến ***kāmadhātu***. Ngay trong khoảnh khắc tiếp theo, khi cấp độ mạnh mẽ của ***kṣānti*** xuất hiện, trong khoảnh khắc duy nhất, hành giả quán chiếu về bất toại nguyện liên quan đến ***kāma-dhātu***.

ākāra-samatā "Đồng nhất về phương thức hoạt động": tâm liên hợp và các tâm sở của tâm có cùng phương thức hiểu biết đối tượng nhận thức chung. → ***pañca-samatā.***

ākāśa không gian, pháp vô vi.

ākāśa-dhātu yếu tố không gian; được phân biệt với ***akāśa*** vô điều kiện. → ***agha-sāmantaka-rūpa.***

ākāśānantyāyatana nơi trú ngụ/ không gian vô hạn, thành tựu thiền định đầu tiên liên quan đến vật chất pháp giới. → ***samāpatti, ārūpya-dhātu***.

ākāśa-puṣpa hoa trời (ám chỉ điều gì đó tuyệt đối không tồn tại).

ākiṃcanyāyatana nơi ở/ phạm vi của hư vô; thành tựu thứ ba trong bốn thành tựu thiền liên quan đến vật chất. → ***samāpatti, ārūpya-dhātu***.

akliṣṭa-ajñāna **vô *minh*** vô nhiễm. Vô minh này không liên quan gì đến phiền não, và chỉ có thể được loại trừ hoàn toàn nơi đức Phật. Do hiện diện của điều này, bát-nhã của thánh Duyên giác hay thánh Thanh văn thấp kém hơn bát-nhã của đức Phật.

akopya-dharman "về bản chất không thể lay chuyển". Loại thánh A-la-hán cao nhất tuyệt đối không bị thoái chuyển.

akṣara một trong những điều kiện tách rời khỏi tư duy → ***viprayukta - saṃskāra***.

akṣema "không hòa bình và bất an". Đây là đặc điểm xác định ***akuśala*** là gì.

ākṣepa chiếu.

ākṣepaka-karma phóng chiếu nghiệp (ngược lại với ***paripūraka-karma***); nghiệp chịu trách nhiệm xác định loại hình tồn tại tri giác cụ thể mà người sẽ tái sinh.

akuśala - karmapatha một bộ gồm 10 hành động bất thiện chính: 1. *praṇātipāta,* 2. *adattādāna,* 3. *kāma-mithyācāra,* 4. *mṛṣā-vāda,* 5. *paiśunya,* 6. *pāruṣya,* 7. *saṃbhinnapralāpa,* 8. *abhidhyā,* 9. *vyāpāda,* 10. *mithyā-dṛṣṭi.*

akuśala-mahābhūmika-dharma pháp bất thiện/ bất thiện phổ quát.

akuśala-mūla rễ bất thiện.

akuśala-vitarka lý luận không khéo léo.

ālambana đối tượng nhận thức, pháp có khả năng tạo ra nhận thức về chính nó.

ālambana-abhisamaya một trong ba loại chứng ngộ trực tiếp. Nó đề cập đến sự kiện Bát-nhã vô lậu lấy những đối tượng giống như

các pháp kết hợp của nó trong tiến trình chứng ngộ trực tiếp. → ***abhisamaya***

ālambana-pratighāta tắc nghẽn qua nhận thức đối tượng. → ***pratighāta ālambana-pratyaya*** điều kiện qua đối tượng, một trong bốn ***pratyaya***.

ālambana-samatā tính giống nhau của đối tượng nhận thức (điều kiện hữu hiệu cho pháp hai tâm - được cho là được kết hợp) → ***pañca samatā.***

ālambanato 'nuśete (phiền não) phát triển phù hợp bằng cách lấy đối tượng ***sāsrava***.

alāta-cakra bánh xe lửa.

ālaya-vijñāna tàng thức (của hệ thống *Yogacāra*).

alobha vô tham.

alocana nhận thức, phản ánh.

āloka ánh sáng.

alpaujasa thiếu sức sống.

alpecchatā có ít ham muốn.

amala không tì vết, tinh khiết.

amanojña không đồng ý.

amoha không ảo tưởng.

amṛta-dvāra cổng bất tử (tức là niết-bàn), ám chỉ ***ānāpāna-(anu) smṛti*** và ***aśubhānusmṛti*** / ***aśucyanusmṛti***

anāgāmin Bất lai.

anāgāmin pratipannaka ứng viên của quả Bất lai.

anāgata tương lai.

anājñātam-ājñāsyāmīndriya khả năng "Tôi sẽ biết những gì chưa được biết"; khả năng đầu tiên trong ba khả năng nhận thức tự do là: **ājñātam-ājñāsyāmīndriya**, **ājñendriya** và **ājñātāvīndriya**. Ba căn này, về bản chất thiết yếu, được cấu thành từ *manas, sukha, saumanasya, upekṣā, śraddhā, vīrya, smṛti, samādhi* và *prajñā*. Chín năng lực này được phân biệt thành ba năng lực riêng biệt dựa trên ưu thế mà chúng thực hiện tương ứng trong *darśana-mārga, bhāvanā-mārga* và *aśaikṣa-mārga*. Anājñātam *-ājñāsyāmīndriya* thực hiện ưu thế trong việc chấm dứt các phiền

não *darśana-heya*. Trong việc đạt được kết quả của Nhập lưu, nó đóng vai trò là người dẫn dắt (**āvāhaka**) của *visaṃyogaprāpti,* và tạo thành con đường giải thoát.

anālambana (thức) không có đối tượng nhận thức.

ānantarya karma (năm) tội phàm trần: giết cha, giết mẹ, giết chết thánh A-la-hán, khiến cho đức Phật phải chảy máu và chia rẽ Tăng đoàn. Thuật ngữ sáng, có nghĩa là "tức thời": Năm nghiệp ác này là nghiệp ác đem quả báo tức thời vào địa ngục.

ānantary a-mārga con đường không bị cản trở. Thời điểm từ bỏ phiền não, ngay sau đó là con đường giải thoát.

ānāpānasmṛti chánh niệm về hơi thở.

anapatrāpya vô liêm sỉ.

anāsrava dòng chảy tự do ("tinh khiết" theo nghĩa rằng pháp như vậy không dẫn đến tiến trình luân hồi). → ***sāsrava***.

anāsrava-jñāna kiến thức thoát khỏi dòng chảy.

anāsrava-saṃvara kiềm chế thoát khỏi dòng chảy.

v*ā*hakāra-phala quả của bóng tối/ vô minh.

āneñjya bất động.

aṅga chi, một phần.

anidarśana vô hình.

anidarśana-apratigha vô hình và không kháng cự.

ānimitta "vô tướng"; một trong 3 ***vimokṣa-mukha***.

aniṣṭa-vipāka quả báo không mong muốn, được tạo ra từ nghiệp bất thiện.

anityatā vô thường.

anityatā-anityatā "vô thường - vô thường", một trong bốn ***anulakṣaṇa*** của pháp hữu vi. Chức năng của nó là làm cho ***anityatā/ vyaya bị diệt vong***. → ***anulakṣaṇa anityatā-lakṣaṇa*** "Đặc tính vô thường", ***viprayukta-saṃskāra-dharma*** gây ra sự diệt vong của pháp hữu vi; một trong bốn đặc tính (***lakṣaṇa***) của pháp hữu vi. → ***saṃskṛta-lakṣaṇa anivṛta-avyākṛta*** không che giấu - không xác định. Pháp vừa không xác định về mặt đạo đức vừa không cản trở con đường cao quý.

anivṛta-avyākṛta-mahābhūmika-dharma pháp phổ quát - không che đậy - không xác định.

aniyata-dharma pháp vô định, phạm trù của pháp mà bản chất của nó (khéo léo, không khéo léo; v.v.) không thể xác định được.

aniyata-karma nghiệp không xác định; một nghiệp chướng không nhất thiết phải bị quả báo.

antagrāha-dṛṣti quan điểm nắm bắt hai thái cực: tồn tại và không tồn tại.

antarā-bhava hiện hữu trung gian.

anta kết thúc, cực đoan.

antika, một trong 14 từ đồng nghĩa với ***pratisaṃkhyā-nirodha*** trong *MVŚ*.

aṇu tốt, tinh tế. Trong lý thuyết nguyên tử Nhất thiết hữu bộ, bảy ***paramāṇu*** tạo thành một ***aṇu***. Nó là thứ tinh tế nhất của tất cả ***rūpa*** - có thể nhận biết được bằng mắt và ý thức thị giác; và thậm chí sau đó chỉ bằng ba loại mắt: 1. ***divya-cakṣus***, 2. con mắt của ***cakravartin***, 3. con mắt của vị Bồ-tát trong lần sinh ra cuối cùng của ngài.

anubandha tính liên tục.

anubhava-pratyakṣa nhận thức trực tiếp qua kinh nghiệm, một trong ba loại nhận thức trực tiếp. → ***pratyakṣa.***

anudhātu "yếu tố phụ", thuật ngữ không có ý nghĩa tương tự đối với ***bīja*** (hạt giống), được Śrīlāta sử dụng.

anulakṣaṇa đặc tính phụ (của pháp hữu vi). Có bốn: ***jāti-jāti, sthiti-sthiti, jarā - jarā, anityatā-anityatā*** (/ ***vyaya-vyaya***). Mỗi ***saṃskṛta-dharma*** là nhất thời nhờ vận hành của ***saṃskṛta - lakṣaṇa***, và mỗi ***saṃskṛa - dharma*** đều tạm thời nhờ hoạt động của bốn ***anulakṣaṇa***.

ānulomikī kṣānti tiếp thu phù hợp [với Chân lý].

anumana suy luận.

anunaya ham muốn.

anupadhiśeṣa-nirvāṇa niết-bàn không còn dư y.

anuprasaṅga chủ đề phụ hoặc lạc đề khỏi chủ đề chính đang được thảo luận.

anupūrvaka người tiến bộ theo trình tự thông thường.

anurakṣaṇā-dharman về bản chất có khả năng bảo vệ bản thân khỏi thoái hóa.

anuṣaṅga → ***anuprasaṅga***.

anuśaya khuynh hướng. Đối với Nhất thiết hữu bộ, nó là một trong những từ đồng nghĩa với phiền não (*kleśa*) (ô nhiễm), biểu thị bản chất vi tế của nó. Đối với Kinh lượng bộ và những người khác, đó là phiền não tiềm tàng, hạt giống của ***paryavasthāna.***

anuśayana tùy miên, hành động bám víu và phát triển (của chấp trước/ phiền não).

anuśerate (ô nhiễm) bám chặt và phát triển phù hợp (với các đối tượng ***sāsrava***).

anusmaraṇa-vikalpa phân biệt dưới hình thức hồi tưởng; một trong ba hình thức phân biệt đối xử. → ***vikalpa***.

anu-srota những người phù hợp với Dòng chảy, những người chưa trồng được những thiện căn của ***mokṣabhāgīya***.

anutpāda không sinh khởi.

anutpāda-jñāna trí vô sinh (các phiền não). Trong trường hợp không thoái lui của thánh A-la-hán (→ ***asamaya-vimukta, aparihāna-dharman***), khoảnh khắc trí biết về cạn kiệt ngay sau đó là sự sanh của trí này.

anutpātta không chiếm hữu (do tâm - tâm sở của chúng sinh); tức là nhạy cảm (***rūpa).***

anutpatti-dharmaka (các pháp tương lai) có tính chất là định mệnh không thể trục xuất.

anutpatti-dharmin tương tự như ***anutpatti-dharmaka***.

anutpattika-dharma-kṣānti chấp nhận sự thật là tất cả các pháp đều không sinh khởi theo đúng bản chất của chúng.

anuttarā samyak-saṃbodhi giác ngộ viên mãn tối cao (của đức Phật).

anu(pari)vartaka 1. "Hoạt động không có đệm". 2. "Cánh quạt tiếp theo" (ngược lại với cánh quạt ban đầu).

anvaya-jñāna tri thức tiếp theo. Đó là thấu hiểu tâm linh tương tự bản chất của hiểu biết về pháp và đạt được sau đó, trong khi người ta đạt được tuệ giác về chân lý cao quý liên quan đến ***rūpa*** - và ***ārūpya-dhātu***.

anvaya-jñāna-kṣānti khả năng tiếp thu kiến thức tiếp theo.

Anyathā-anyathātva (/ ***anyathā-anyathika***) lời giải thích của Buddhadeva về tính tạm thời: pháp được cho là tương lai, hiện tại hoặc quá khứ so với cái có trước và/ hoặc cái kế tiếp.

Anyonyānuparivartanaikakṛtya (***Sahabhū-hetu*** có bản chất là) "chia sẻ hoạt động bằng cách điều hành lẫn nhau trong phù hợp".

ap nước (một trong bốn đại).

apakāra tác hại, tổn thương.

aparānta (***-koṭi***) kết thúc (của luân hồi).

nghiệp apara-paryāya-vedanīya nghiệp mà quả báo của nó có thể xảy ra trong đời sống tương lai tiếp theo.

aparihāna-dharman về bản chất không thoái chuyển. Thánh A-la-hán có tính chất này là cấp cao nhất; vị ấy là ***asamaya-vimukta***.

apatrāpya xấu hổ về mặt đạo đức.

apekṣā phụ thuộc tương đối, mối liên hệ nhân quả.

aprahīṇa chưa bị bỏ rơi.

aparijñāta chưa được biết đầy đủ.

apramāda siêng năng, chú ý.

apramādāṅga (liên quan đến) phần cảnh giác; điều này ám chỉ việc kiêng các chất say.

apramāṇa vô lượng. Có bốn từ, bi, hỷ, xả (***maitrī, karuṇā, muditā, upekṣā)***.

apraṇihita "không có tham vọng", (tâm) không bị trói buộc vào bất cứ điều gì. Đó là một trong ba ***vimokṣa-mukha***.

aprāpti không đạt được, một trong ***viprayukta-saṃskāra-dharma***. Nó có bản chất đối lập với ***prapti,*** và có tác dụng cắt đứt mối liên kết của pháp với tính liên tục nối tiếp của chúng sinh.

apratigha không kháng cự.

apratilambha không đạt được.

apratisaṃkhyā-nirodha chấm dứt độc lập với cân nhắc, một trong ba loại ***asaṃskṛta-dharma***. Sự chấm dứt đó không phải do nỗ lực cân nhắc mà là do thiếu hụt ***pratyaya***. Nhưng giống như ***pratisaṃkhyānirodha,*** nó cũng không phải là vắng mặt đơn thuần mà là lực tích cực ngăn cản sinh khởi của pháp đã diệt.

apratisaṃyukta không bị ràng buộc hoặc mang ách (nghĩa là không

liên quan đến bất kỳ lĩnh vực tồn tại nào). Điều này ám chỉ pháp ***vô lậu***.

apratyakṣa nhận thức gián tiếp; āptāgama những lời dạy trong kinh thánh như thẩm quyền (***pramāṇa***) cho hiểu biết của chúng ta về điều gì là đúng/ có thật.

apuṇya hành động phi công đức.

ārāma tu viện.

araṇya nơi ẩn cư.

āraṇyaka cư dân ẩn thất.

arāśi không kết tụ, một trong 14 từ đồng nghĩa với ***pratisaṃkhyā-nirodha*** trong *MVŚ*.

arati kinh tởm, không vui thích.

arbuda giai đoạn thứ hai trong phát triển của thai nhi.

arhat thánh A-la-hán "người xứng đáng", danh hiệu dành cho người đã đạt được thành tựu tâm linh cao nhất.

arhat-pratipannaka ứng viên đạt quả thánh A-la-hán.

Artha đối tượng - tham chiếu; nghĩa; mục đích (còn nhiều ý nghĩa khác).

artha-kriyā-samartha hiệu quả cho hành động có mục đích.

artha-pratisaṃvid kiến thức không bị cản trở về ý nghĩa; một trong bốn loại ***pratisaṃvid***: ***dharma-, artha-, nirukti-*** và ***pratibhāna-***.

artha-svarūpa bản chất đối tượng của bản chất.

arthasya pratinidhi hình ảnh hoặc sự thể hiện của vật thể bên ngoài.

arthaviniścaya xác định hoặc xác định ý nghĩa.

arūpi-dharma pháp vô sắc.

arūpin vô vật chất.

ārūpya phi vật chất. Nó cũng là viết tắt của ***ārūpya-dhātu***.

ārūpya-dhātu Lĩnh vực phi vật chất. Điều này được chia thành bốn giai đoạn lũy tiến (***bhūmi***): 1. ***ākāśānantyāyatana,*** 2. ***vijñānāntyāyatana,*** 3. ***ākiṃcanyāyatana,*** 4. ***naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana***.

ārūpya-dhātu-pratisaṃyukta Liên quan đến lĩnh vực phi vật chất.

ārūpyāvacara-pratisaṃyukta. Tương tự như ***ārūpya-dhātu-pratisaṃyukta***.

ārya thánh nhân; cũng là thuật ngữ để chỉ người đã trở thành thánh Phật giáo (người đã đạt được một trong tám giai đoạn thành tựu tâm linh, và do đó không còn là phàm phu (***pṛthagjana***)).

ārya-jñāna trí tuệ cao quý (tức là ***anāsrava***).

ārya-mārga con đường cao quý.

ārya-mārgatva bản chất (phổ quát) của thánh đạo (***ārya-mārga)***; một trong những pháp vô vi của một số trường phái.

ārya-satya sự thật cao quý. Có bốn: ***duḥkha, samudaya, nirodha, mārga***.

āryāṣṭāṅgika-mārga con đường tám nhánh cao quý. Bao gồm: ***samyag-dṛṣṭi, samyak-saṃkalpa, samyag-vāk, samyak-karmānta, samyag-ājīva, samyag-vyāyāma, samyak-smṛti, samyak-samādhi***.

ārya-vaṃśa dòng dõi cao quý.

asabhāga không giống nhau. Ngoài ra, "Khác nhau", một trong 14 từ đồng nghĩa với ***pratisaṃkhyā- nirodha*** trong *MVŚ*.

asad-ālambana (thức) lấy đối tượng không tồn tại.

asādhāraṇa độc đáo.

asad-viṣayaṃ jñānam kiến thức có miền đối tượng không tồn tại.

aśaikṣa Vô học; danh hiệu cho vị A-la-hán, bởi vì hành giả đó đã hoàn thành mọi rèn luyện.

aśaikṣa-mārga con đường Vô học; con đường của người không cần tu tập nữa.

asāmagrī không hòa hợp. Nó được đề cập trong *MVŚ* ***viprayukta-saṃskāra,*** thế lực gây ra chia rẽ trong Tăng đoàn.

asamanvāgama vô sở hữu; một ***viprayukta-saṃskāra***. Khi pháp bị mất hoặc mất kết nối với người và tiếp tục bị đứt đoạn, người đó có *asamanvāgama* của pháp đó. ***Svabhāva*** của nó là ***aprāpti***.

asamaya-vimukta giải thoát không hoàn cảnh.

āsaṃjñika vô niệm, một trong những ***viprayukta-saṃskāra***.

asaṃjñi-samāpatti đạt được vô niệm, trong những ***viprayukta-saṃskāra***. Điều này được tìm kiếm bởi những kẻ dị giáo hiểu sai rằng trạng thái như vậy là giải phóng cuối cùng.

asaṃjñi-sattva chúng sinh vô niệm.

asaṃkhyeya-kalpa vô lượng kiếp.

asaṃprajanya thiếu trí tuệ sáng suốt đúng đắn.

asaṃskṛta vô vi. Có ba loại pháp vô điều kiện: ***pratisaṃkhyā-nirodha, apratisaṃkhyā-nirodha, ākāśa***.

asaṃṣṛṣṭa không thân mật, một trong 14 từ đồng nghĩa với ***pratisaṃkhyā-nirodha*** trong *MVŚ*.

asaṃvara không kiềm chế.

asaṃvara-karma hành động không kiềm chế.

asaṃyoga-vastu đối tượng không có ràng buộc.

āsanna gần, một trong 14 từ đồng nghĩa với ***pratisaṃkhyā-nirodha*** trong *MVŚ*.

āsanna-kāraṇa đồng sanh gần nhân.

asarvatraga-kleśa phiền não phi phổ quát.

asattvākhya vô tình, không liên quan đến chúng sinh.

āśaya chủ đích.

āśaya-vipanna ý định xấu xa.

āśaya-viśeṣa loại ý định cụ thể.

asevita không trồng trọt, một trong 14 từ đồng nghĩa với ***pratisaṃkhyā-nirodha*** trong *MVŚ*.

āsevita-bhāvita-bahulīkṛta thực hành tốt, trau giồi và lặp đi lặp lại.

asmimāna tự phụ; một dạng ngã mạn (***māna***), được đặc trưng như sau: "Người ta bám vào ***pañcopādāna-skandha*** như ***ātman***. hoặc ***ātmīya***" (*Cf. Avatāra*).

āśraddhya thiếu niềm tin.

āsrava dòng chảy ra, từ đồng nghĩa của phiền não (***kleśa***).

āsravakṣaya-jñāna lậu tận trí; hiểu biết về tiêu diệt các dòng chảy ra ngoài.

āśraya cơ sở hỗ trợ.

āśraya-samatā "tính đồng nhất của nền tảng hỗ trợ": ý nghĩ kết hợp và các tâm sở đồng sở hữu cùng nền tảng hỗ trợ, ***pañca samatā.***

āśrita "được hỗ trợ", trái ngược với hỗ trợ (***āśraya***). Ví dụ: các yếu tố vĩ đại là ***āśraya*** và các vật chất phái sinh là ***āśrita***.

aṣṭadravyaka "bao gồm tám chất". Như Vaibhāṣik đã chỉ ra phân tử tối thiểu có thể tồn tại trong ***kāma-dhātu*** là một quãng tám bao gồm tám ***draviya***.

astitva tồn tại.

aśubha bất tịnh.

aśubhā thiền định về bất tịnh (= ***aśubhā-bhāvanā***).

aśubha-bhāvanā quán bất tịnh.

aśucyanusmṛti hồi ức về những điều không trong sạch. Tương tự như ***aśubhā*** và ***aśubha-bhāvanā***.

asura a-tu-la; thuật ngữ này thường chỉ được phiên âm bằng tiếng Trung Quốc, nhưng đôi khi được dịch là "phi thần", v.v.. Họ được cho là những sinh vật thường xuyên chiến đấu với các chư thiên.

āsvādana nếm, thưởng thức; khía cạnh thú vị.

atikrānta-manaskāra người nỗ lực/ ứng dụng tinh thần siêu việt, tức là người đã đạt được làm chủ hoàn hảo (trong thực hành), vượt xa các giai đoạn của người mới bắt đầu (***ādikarmika***) và người lão luyện (***kṛta-parijaya***).

atimāna - phức hợp ưu việt. Nó được đặc trưng như sau: "Nếu những người khác đều bình đẳng với người, và người cho rằng mình cao hơn, hoặc nếu người khác cao hơn thì cho rằng mình ngang bằng." *(X. Avatāra)*.

atīndriya "vượt quá giác quan", siêu giác quan.

atiprasaṅga khái quát hóa quá mức.

atireka bổ sung.

atman bản ngã/ linh hồn siêu hình mà tồn tại của nó được các trường phái Bà-la-môn giáo ủng hộ.

ātma-vāda thuyết linh hồn.

ātmavādopādana ngã thủ; thuyết chấp thủ linh hồn.

ātmīya thuộc về (/ thuộc) bản ngã (***ātman***).

atyantābhāva sự tuyệt đối không tồn tại.

atyantaṃ prahīṇa (phiền não) "bị bỏ rơi hoàn toàn/ tuyệt đối" sẽ không phát sinh thêm nữa.

atyanta-viruddha hoàn toàn phản đối (/ mâu thuẫn).

audārika thô.

auddhatya trạo cử; bồn chồn.

auddhatya-kaukṛtya trạo - hối; bồn chồn - hối hận.

aupacārika ẩn dụ.

aupacayika về bản chất của tăng trưởng; một trong những quan điểm học thuyết trong phân tích *Vi diệu pháp*: pháp được chia thành những cái là ***aupacayika*** (ví dụ ***rūpa***) và những cái không phải là (ví dụ ***citta***).

aupadhika-puṇya-kriyā hành động tạo phước vật chất.

avadāna trong ***dvādaśāṅga-dharma-pravacana***. Nó ở dạng so sánh hoặc câu chuyện để làm sáng tỏ hoặc chứng minh sự thật của điểm giáo lý nào đó.

avadhāraṇa khẳng định, nhấn mạnh.

avadya "không đáng khen", phó, vi phạm.

āvāhaka cái đó mang lại, cuộn cảm.

avara-bhāgīya liên quan đến phần dưới; ***pañca - avara-bhāgīya.***

āvaraṇa che phủ, cản trở, chướng ngại; một cách phân chia quan trọng có hai phần là ***kleśāvaraṇa*** và ***jñeyāvaraṇa***. Đôi khi, các ***āvaraṇa*** khác cũng được nhắc đến, chẳng hạn như ***samāpatty-āvaraṇa, vipāka-āvaraṇa,*** v.v. ***āvaraṇa-pratighāta*** tắc nghẽn vượt chướng ngại. → ***pratighāta avarṇa*** không hiển lộ, một trong 14 từ đồng nghĩa với ***pratisaṃkhyā-nirodha*** trong *MVŚ*. Trạng thái ***avasthā,*** trạng thái.

avasthā-anyathātva (/ ***avasthā-anyathika***) "khác biệt về trạng thái"; Giải thích của Vasumitra về tính thời gian: pháp trong trạng thái thời gian nhất định tương ứng được gọi là tương lai, hiện tại hoặc quá khứ.

āvasthika pratītya-samutpāda duyên sinh trong (mười hai) pháp.

avatara đi xuống, đi vào.

avatāra-mukha cổng vào. Phần ***Avaya***. Nó cũng là từ đồng nghĩa của ***svabhāva***.

avetya-prasāda niềm tin/ tin chắc (***prasāda***) dựa trên tuệ giác.

āveṇika độc đáo; bất cộng; không chia sẻ.

āveṇikī avidyā "vô minh độc lập", một dạng của ***avidyā***. Trong phương thức này, ***avidyā*** phát sinh nhờ sức mạnh của chính nó, không dựa vào những phiền não căn bản hay thứ yếu khác.

avidyā vô minh. Đó không chỉ là vắng mặt của ***vidyā,*** mà còn là tồn tại thực hoạt động như năng lực tích cực gây ra tình trạng không nhận thức. Nó hoạt động ở hai chế độ: như ***saṃprayuktā avidyā*** và ***āveṇikī avidya***.

avidyāpratyayāḥ saṃskārāḥ "các duyên [trong kiếp sống hiện tại] có ***avidyā*** là duyên [nhân] của chúng."

avidyāsrava vô minh lậu; dòng chảy v**ô minh**.

avidyaugha vô minh - lũ lụt.

avihiṃsā vô hại.

avijñapti không có thông tin. Điều này ám chỉ ***avijñapti-karma*** và ***avijñapti-rūpa***.

avijñapti-karma hành động không mang tính thông tin. Không giống như biểu nghiệp ***vijñapti*** thông báo cho chúng ta về trạng thái tinh thần của người thực hiện, đây là nghiệp lực, một khi được phóng chiếu bởi nghiệp lực về thể xác hoặc giọng nói, tiếp tục tồn tại như một chuỗi vô hình; do đó, không có nhiều thông tin.

avijñapti-rūpa không mang tính thông tin. Đây là loại *rūpa* đặc biệt cấu thành nên ***avijñapti-karma***. Nó không có khả năng kháng cự và vô hình, và tồn tại phụ thuộc vào sức mạnh của ***cetanā, vijñapti karma*** và tập hợp ***mahābhūta***. Nó là loại ***upādāya-rūpa đặc biệt*** không bao gồm ***paramāṇu***.

avikṣipta không bị phân tâm.

avinā-bhāva không tách rời nhau.

avinirbhāga không tách rời.

aviparīta không lộn xộn, không sai lầm.

avyākṛta vô ký; không xác định (về mặt đạo đức).

avyākṛta-mūla vô ký căn; gốc không xác định.

āya-dvāra cổng phát sinh.

āyatana lối vào, nơi ở: các loài nhận thức độc đáo. Có12; 6 nội năng (từ ***cakṣus*** đến ***manas***) và 6 đối tượng - lĩnh vực tương ứng (từ ***rūpa*** đến pháp).

āyatana-pratilambha nhận được chỗ ở.

āyatana-svalakṣaṇa đặc tính nội tại của loại pháp duy nhất, chẳng hạn như ***rūpa*** khác biệt với ***vedanā,*** v.v..

ayoniśo manaskāra tác ý không đúng sự thật; áp dụng tâm không đúng cách.

ayukta vô lý, không logic.

āyuḥsaṃskāra sinh lực, nguyên lý sống điều hòa.

bahirdeśaka các bậc thầy nước ngoài/ bên ngoài (những người bên ngoài Kaśmīra).

bahu-dhātu nhiều yếu tố.

bahu-nāma-kāya nhóm nhiều từ.

bahu-śruta "nghe nhiều"; học trong giáo lý Phật giáo.

bāhya bên ngoài; sức mạnh ***bala***.

balavat mạnh mẽ.

bandhana trói buộc, từ đồng nghĩa với phiền não (*kleśa*).

bhājana-loka "tiếp nhận thế giới"; tức là thế giới vật chất; ***bhautika*** "bắt nguồn từ ***mahābhūta***" = ***bhautika-rūpa***.

bhautika-rūpa sắc pháp phát sinh. Tương tự như ***upādāya rūpa***.

bhava "tồn tại", "trở thành".

bhava tồn tại, phương thức tồn tại, trạng thái tồn tại.

bhāva-anyathātva (/ ***bhāva-anyathika***) "khác biệt trong sự tồn tại/ tồn tại"; Giải thích về thời gian của Dharmatrāta: pháp được cho là tương lai, hiện tại hoặc quá khứ tùy theo phương thức tồn tại của nó.

bhavāgra tồn tại - đỉnh cao.

bhāvanā-mārga tu đạo; con đường tu tập.

bhāvanā-mārga-heya (ô nhiễm) có thể được loại bỏ bằng cách tu tập nhiều lần.

bhāvanā-mayī prajñā tu tuệ; trí tuệ do tu tập.

bhavāsrava dòng chảy hiện hữu.

bhavaugha hữu lậu; thác hiện hữu.

bhāvita được phát triển, được trau giồi; thơm (bởi ***vāsanā***).

bhedābheda thờ ơ không khác biệt.

bhinna khác biệt, cụ thể.

bhikṣu Tỳ-kheo; thành viên nam đã thọ giới đầy đủ của Tăng đoàn.

bhikṣuṇī Tỳ-kheo-ni; nữ thành viên thọ giới đầy đủ của Tăng đoàn. Giai đoạn ***bhumi***.

bhūta-pratyakṣa "trực quan chân thật", nhận thức trực tiếp tuyệt hảo.

bhūyo-vītarāga "người đã có nhiều xả ly"; hành giả, trước khi nhập vào ***darśanamārga***, đã từ bỏ (thông qua con đường thế tục) các phiền não có thể từ bỏ bằng tu tập, từ sáu đến tám loại.

bīja hạt giống

bodhi giác ngộ, thức tỉnh. Theo các nhà *A-tỳ-đạt-ma*, nó bao gồm ***kṣaya-*** và ***anutpāda-jñāna***; pháp ***bodhipakṣya-dharma*** - đưa đến giác ngộ. Có 37: bốn nền tảng niệm ***(smṛtyupasthāna)***, bốn tinh tấn ***(samyak pradhāna)***, bốn như ý túc ***(ṛddhipāda)***, năm căn ***(indriya)***, năm năng lực ***(bala)***, bảy yếu tố giác ngộ ***(bodhyaṅga)***, thánh đạo tám nhánh ***(āryāṣṭāṅgika-mārga)***.

bodhy-aṅga giác chi; các yếu tố giác ngộ. Có bảy: ***smṛti, dharma*** -(***pra***) ***vicaya, vīrya, prīti, praśrabdhi, samādhi, upekṣā.***

brahma-carya thánh hạnh, đời sống tâm linh; cuộc sống độc thân.

bṛhatphala quả lớn [trời].

buddhānusmṛti niệm Phật, thiền định về những đức hạnh viên mãn của đức Phật.

Buddha-vacana Lời Phật.

buddhi trí tuệ, nhận thức.

buddhi-pratyakṣa nhận thức trực tiếp; trực quan.

caitasika tâm đồng sinh.

caitta tâm sở; tương tự như ***caitasika.***

cakṣur-abhijñā thiên nhãn thông.

cakṣur-indriya thị giác; mắt ***cakṣus***.

cakra-vartin "Chuyển luân vương".

catuṣ-koṭi "bốn mệnh đề"; tứ cú.

cetanā tác ý; chủ ý.

cetanā-dharman về bản chất có khả năng chấm dứt tồn tại theo ý muốn.

cetanā-viśeṣa loại ý chí cụ thể.

cetayitvā-karma nghiệp có chủ ý

chanda dục; ưa thích, ham muốn.

cintā-mayī prajñā tư tuệ; hiểu biết bắt nguồn từ suy ngẫm.

citasthaṃ rūpa vật chất kết tụ.

citra đa dạng.

citta tâm; tư tưởng.

citta-caitta tâm - tâm sở; tâm và tâm sở đồng sinh; thường được dùng như thuật ngữ chung để chỉ tất cả các tâm sở nói chung.

cittānuparivartin ý nghĩ đi kèm; đồng hành của suy nghĩ.

cittānuvartin tương tự như ***cittānuparivartin.***

citta-anuvartaka-rūpa "vật chất đi kèm (/ hoạt động cùng với) tư tưởng"; tức là ***avijñapti***.

cittaviprayukta-saṃskāra các duyên tách rời khỏi tư tưởng. Chúng là những lực/ pháp - không phải là vật chất, bình thường. Nhiết thiết hữu bộ liệt kê tổng quát 14 lực như vậy, chẳng hạn như ***prāpti, aprāpti,*** v.v..

damana điều phục, điều phục.

dāna-śīla-aviruddha không phản đối bố thí và giới luật.

darśana nhìn thấy, cái nhìn sâu sắc, tầm nhìn.

darśana-abhisamaya abhisamaya liên quan đến việc thấy được bốn chân lý cao quý chỉ bằng trí tuệ thanh tịnh.

darśana-heya (ô nhiễm) có thể từ bỏ bằng tầm nhìn/ tuệ giác.

darśana-mārga con đường nhãn quan (/ tuệ giác). Nó bao gồm 16 khoảnh khắc hiểu biết sâu sắc về tứ thánh đế. Xuất phát từ quá trình thiền định này, người thực hành được chuyển từ ***pṛthagjana*** thành ārya.

daśa-kuśala-karmapatha mười con đường thiện nghiệp của nghiệp. → ***kuśala-karmapatha daurmanasya*** đau khổ, chán nản; ***dauśīlya*** "Hành vi xấu", vô đạo đức, vi phạm giới luật; ***dauśīlya-vibandhatva*** ngăn cản việc vi phạm giới luật.

deva đấng thiêng liêng; chúa.

deva-putra chúng sinh ở cõi trời; → ***deva***.

pháp (1) yếu tố tồn tại cuối cùng, được định nghĩa là "cái duy trì đặc tính cụ thể của nó" (*svalakṣaṇa-dhāraṇād dharmaḥ*). (2)

Đối tượng tinh thần. (3) Học thuyết (có nhiều ý nghĩa khác của từ này).

dharmānudharma-pratipatti "Niết-bàn được gọi là pháp; con đường tám ngành cao quý được gọi là *anu-dharma*. Sự thực hành của các đệ tử của đức Phật ở đó được gọi là ***Dharmaanudharma-pratipatti***." (DŚŚ, 463b).

dharmānusārin "tuân theo học thuyết"; hành giả chủ yếu dựa vào hiểu biết về Giáo lý để tiến bộ tâm linh.

dharma-jñāna cái nhìn sâu sắc tâm linh về bản chất thực sự của ***dharma,*** lần đầu tiên bắt nguồn từ tồn tại của người trong luân hồi, trong nhận thức trực tiếp về khổ đế ***(duḥkha-satya)*** liên quan đến ***kāma-dhātu***.

dharma-lakṣaṇa đặc tính của pháp.

dharma-pratisaṃvid kiến thức thông suốt về pháp, một trong bốn loại ***pratisaṃvid*** → ***artha-pratisaṃvid***. ***dharma-pravicaya*** điều tra/ phân biệt các pháp. Đây là định nghĩa của cả bát-nhã và *Vi diệu pháp*.

dharma-sabhāgatā tính đồng nhất giữa các pháp; pháp thân pháp ***-śarīra.***

dharmatā pháp tánh; bản chất của pháp; bản chất của sự vật.

dharmatā-prātilambhika có được một cách tự nhiên (có được tùy theo bản chất của sự vật).

dharmāyatana pháp xứ.

dharmāyatana-saṃgṛhīta-rūpa vật chất được xếp vào pháp xứ ***(dharmāyatana)***. Điều này đặc biệt đề cập đến ***avijñapti-rūpa***.

dhātu xứ; yếu tố (cũng được giải thích là "nguồn gốc"); hình cầu.

dhṛti hỗ trợ, duy trì.

thiền quán chiếu. Chỉ có bốn thiền ***định*** đầu tiên liên quan đến ***rūpa-dhātu*** mới có thể được gọi là ***dhyāna,*** bởi vì trong bốn thiền này, ***śamatha*** và ***vipaśyanā*** tồn tại như nhau; ***dṛṣṭadharma-sukha-vihāra***

dhyānāṅga "yếu tố quán niệm". Có năm: (1) ***vitarka,*** (2) ***vicāra,*** (3) ***prīti,*** (4) ***sukha,*** (5) ***cittaikāgratā***. Thiền thứ nhất có tất cả 5; thứ hai, (3) – (5); thứ ba, (4) và (5); thứ tư, chỉ (5).

dhyāna-antara "*dhyāna* trung cấp", giữa hai căn thiền (***mūla-dhyāna)***.

dhyāna thiền định.

dhyāna-saṃvara một trong các loại ***avijñapti***.

divya-cakṣus thiên nhãn; con mắt thần thánh.

dravya thực thể.

dravyāntara thực thể riêng biệt.

dravya-paramāṇu "chất - nguyên tử", nguyên tử là thực thể duy nhất; ví dụ, nguyên tử màu xanh lá cây.

dravya-samatā "Tính giống nhau về bản chất [là một] thực thể": tâm liên hợp và các tâm sở của tư tưởng đều bình đẳng trong bản chất đơn nhất. Ví dụ, mặc dù có ba loại cảm giác (***vedanā***) và nhiều loại ý tưởng khác nhau (***saṃjñā***), chỉ có loại cảm giác duy nhất và ý tưởng tại thời điểm được kết hợp với ý nghĩ và ý nghĩ khác đồng sinh. → ***pañca-samatā.***

dravyasat tồn tại như thực thể có thật; hoàn toàn có thật.

dravya-svalakṣaṇa đặc tính nội tại của thực thể (***dravya***), chẳng hạn như màu xanh lục.

dṛṣṭa-dharma-phala Quả được trải nghiệm trong đời hiện tại.

dṛṣṭa-dharma-sukha-vihāra "an trú hạnh phúc trong kiếp sống hiện tại". Đây là một trong những thuật ngữ mô tả những trải nghiệm hỷ lạc của thiền ***định***.

dṛṣṭa-dharma-vedanīya-karma nghiệp có thể trải nghiệm trong đời này.

dṛṣṭānta thí dụ, ví dụ.

dṛṣṭa-pada "người đã nhìn thấy dấu vết": người đã đạt được cái nhìn sâu sắc về những chân lý cao quý thông qua *darśana-mārga*.

dṛṣṭe dharma trong kiếp sống hiện tại.

dṛṣṭi "kiến", "quan điểm, xem". Nó được đặc trưng bởi phương thức hoạt động mạnh mẽ (***ākāra***) suy đoán và phán đoán (***saṃtīraṇa***). Có 5 loại quan niệm: thân kiến (***satkāyadṛṣṭi),*** biên kiến (***antagraha-dṛṣṭi),*** tà kiến (***mithyā-dṛṣṭi),*** kiến thủ (***dṛṣṭi-parmārśa)*** và giới cấm thủ (***śīlavrata-parāmarśa***). Nó cũng vận hành như chánh kiến (***samyag-dṛṣṭi***).

svabhāva tự tánh; của nó.

dṛṣṭi-parāmarśa bám víu vào quan điểm của mình như là quan điểm duy nhất đúng.

dṛṣṭi-prāpta người đạt được nhờ quan điểm.

dṛṣṭy-ogha kiến lậu; thác lũ quan điểm.

dṛṣṭy-upādāna kiến thủ; chấp thủ quan điểm.

duḥkha khó chịu; đau đớn; không đạt yêu cầu; nỗi đau; không thỏa đáng.

duḥkha-darśana-heya (ô nhiễm) có thể bị từ bỏ bằng tuệ giác thành bất toại nguyện.

duḥkha-jñāna khổ trí; trí về bất toại nguyện có được trong quá trình ***abhisamaya***.

duḥkhe anvaya-jñāna khổ hậu trí; tri thức tiếp theo về khổ liên quan đến hai cảnh giới cao hơn của tồn tại. Đó là tuệ giác tâm linh có bản chất tương tự, và sau đó đạt được ***duḥkhe dharma-jñāna***.

duḥkha-satya khổ đế; chân lý cao quý về bất toại nguyện.

duḥkhatā khổ tính; thực tế về bất toại nguyện.

duḥkha-vedanīya có thể cảm nhận là không thỏa đáng; trải nghiệm khó chịu/ không thỏa đáng.

duḥkhila khốn khổ, chán nản

dūragama xa xôi.

durgati cảnh giới tồn tại bất hạnh.

dūrībhāva-pratipakṣa tác nhân phản tác dụng tạo ra khoảng cách (khỏi ***prāpti*** của phiền não).

dvādaśāṅga "mười hai chi", mười hai phần (phân loại). → ***dvādaśāṅga-dharma-pravacana.***

dvādaśāṅga-dharma-pravacana mười hai thể tài kinh; phân loại mười hai phần của "Lời [đức Phật] pháp": 1. ***sutra,*** 2. ***geya,*** 3. ***vyākaraṇa,*** 4. ***gāthā,*** 5. ***udāna,*** 6. ***nidāna,*** 7. ***avadāna,*** 8. ***itivṛttaka/ ityuktaka,*** 9. ***jātaka,*** 10. ***vaipulya,*** 11. ***adbhuta-dharma,*** 12. ***upadeśa***.

dveṣa hận thù; một trong ba căn bất thiện (***akuśala-mūla)***.

dveṣa-sadṛśa "giống như thù hận". Nó không phải là phiền não (*kleśa*), bản thân căm ghét, mà chỉ là tương đồng với nó. Điều này đề cập đến ***vāsanā*** bị bỏ lại đằng sau do kết quả của ***dveṣa***.

dyotita chiếu sáng, sáng tỏ, hiển hiện rõ ràng.

eḍaka-rajas kích thước của bảy ***śaśa-rajas***.

ek'ālambanakṛtya (***Samprayukata-hetu*** có bản chất là) "chia sẻ cùng đối tượng và hoạt động nhận thức".

ekaṃśena phân loại.

ekottara tăng nhất; tăng dần một lần.

evaṃ-pādaka "[câu trả lời thẳng thắn] bao gồm từ 'có'" (câu hỏi dạng: "*p có* ám chỉ *q*?").

gambhīra sâu sắc.

gahana khu rừng rậm rạp.

gandha hương.

gandha-artha đối tượng khứu giác.

gathā kệ; thi kệ; bài kệ.

gati mặt phẳng tồn tại. Nhất thiết hữu bộ đề cập đến năm loại: ***manuṣya, deva, tiryañc, naraka, preta***; một số trường phái, như **Vātsīputrīya**, thêm ***asura*** vào vị trí thứ sáu.

geya "được hát", phần thứ hai của ***dvādaśāṅga-dharma-pravacana***. Ban đầu nó đề cập đến bài kệ ***uddāna*** (tóm tắt) tóm tắt một cách dễ nhớ tên của (mười) kinh trước đó trong Hội đồng đầu tiên, sau đó nó có ghi chú bài kệ lặp lại tóm tắt những gì đã được nói trong bài văn xuôi trước đó.

ghrāṇa tỷ; lỗ mũi.

ghrāṇa-indriya tỷ căn; khả năng khứu giác.

go-rajas "bụi bò", kích thước bằng bảy ***eḍaka-rajas***. Gia tộc ***gotra***. 1. Gia đình, dòng dõi. 2. Tốt bụng, đẳng cấp.

grahaka người chấp (chủ đề).

grahya cái "có thể nắm bắt được", cái bị nắm bắt ("đối tượng").

grāhyatā bản chất của việc là ***grantha*** "có thể nắm bắt được/ ***đối tượng***" 1. văn bản; 2. "buộc", một trong những thuật ngữ ám chỉ một dạng phiền não (*kleśa*).

guna phẩm chất; đức; lợi ích. Nặng nề của ***Gurutva***. Nhà logic học ***Haituka***.

hetu "nhân", "nguyên nhân", "lý do". 1. Có sáu nhân: ***kāraṇa-hetu, sabhāga-hetu, sarvatragahetu, sahabhū-hetu, saṃprayuktaka-hetu, vipāka-hetu***. 2. Các nguyên nhân gây ra:

janana-hetu, niśraya-hetu, pratiṣṭhā-hetu, upastambha-hetu), ***upabṛṃhaṇa-hetu***.

hetu-jñāna nhân trí; trí biết về nguyên nhân.

hetu-kauśalya nhân phương tiện; khéo léo về nguyên nhân.

hetu-phala-bhāva trạng thái nhân quả, mối quan hệ nhân quả.

hetu-phala-mātra duy nhân quản; đơn thuần là nhân quả.

hetu-pratyaya nhân duyên; điều kiện nguyên nhân.

hetu-samutthāna nguồn gốc qua nguyên nhân.

hetuvāda "thuyết nhân quả"; trường phái giải thích hoặc nhấn mạnh vào lý thuyết nhân quả. Đó là tên của trường phái Nhiết thiết hữu bộ.

hetu-vidyā Nhân minh luận; một nhánh của khoa học/ nghiên cứu được phát triển trong Phật giáo, gần tương ứng với (nhưng với phạm vi rộng hơn) những gì chúng ta hiểu là logic.

Hīnayāna Tiểu thừa; cỗ xe "thấp kém/ kém hơn"; thuật ngữ mang tính xúc phạm được Đại thừa sử dụng để chỉ các trường phái Phật giáo xuất hiện vào thời kỳ A-tỳ-đạt-ma.

hrī sự khiêm tốn về mặt đạo đức.

idaṃsatyābhinirveśa-kāyagrantha ràng buộc thực thể của chủ nghĩa giáo điều.

indhana nhiên liệu.

indriya căn.

indriya-pratyakṣa căn hiện lượng; nhận thức trực tiếp tùy thuộc vào giác quan.

indriyāśrita-pratyakṣa "nhận thức trực tiếp được hỗ trợ bởi căn (***indriya)***". Tương tự như ***indriya-pratyakṣa.***

īrṣyā ghen tị.

iṣṭa-vipāka quả báo đáng mong đợi, được tạo ra từ nghiệp thiện.

itivṛttaka "thuộc hình thức", một trong những ***dvādaśāṅga-dharma-pravacana.*** Nó giả định hình thức tường thuật của sự kiện trong quá khứ.

ityuktaka "về hình thức", nó tượng trưng cho điều tương tự như ***itivṛttaka***.

jaḍa đờ đẫn, vô tri, không thông minh.

jananāvighna không ngăn ngại sinh sản.

janana-hetu tạo ra nguyên nhân; một trong năm loại nhân (***hetu)***.

janmāpravṛtti sinh không tiếp nối, sinh gián đoạn.

jarā-lakṣaṇa lão tính; đặc tính suy thoái, ***viprayukta-saṃskāra-dharma*** gây ra suy tàn của pháp hữu vi. → ***saṃskṛta-lakṣaṇa***.

jarā-jarā "lão suy - lão suy", "suy thoái - suy thoái", một trong bốn ***anulakṣaṇa***. Chức năng của nó là làm cho ***jarā*** suy thoái.

jarā-maraṇa già và chết.

jātaka truyện tiền thân (đức Phật là Bồ-tát).

jāti-lakṣaṇa đặc tính sản sinh, ***viprayukta-saṃskāra-dharma*** gây ra sinh khởi của pháp hữu vi. → ***saṃskṛta-lakṣaṇa***.

jāti-jāti "sinh – sinh", một trong bốn ***anulakṣaṇa***. Chức năng của nó là tạo ra ***jāti***. → ***anulakṣaṇa***.

jighatsā đói.

jihvā lưỡi.

jihvā-indriya vị căn; vị giác quyền.

jīvitendriya-saṃskāra lực điều hòa của sinh lực.

jñāna trí; "tri thức", phương thức của bát-nhã (***prajñā)***, được đặc trưng bởi hiểu biết quyết định (***niścita***); một số bậc thầy Nhất thiết hữu bộ yêu cầu kiến thức đó nhiều lần để phân biệt đối tượng nhận thức. Có bộ tiêu chuẩn gồm 10: 1. ***dharma-jñāna,*** 2. ***anvaya-jñāna,*** 3. ***duḥkajñāna,*** 4. ***samudya-jñāna,*** 5. ***nirodha-jñāna,*** 6. ***mārga-jñāna,*** 7. ***saṃvṛti-jñāna,*** 8. ***paracitta-jñāna,*** 9. ***kṣaya-jñāna,*** 10. ***anutpāda-jñāna***.

jñāna-bala trí lực; sức mạnh của kiến thức.

jñāna-cihna "người đánh dấu kiến thức". ***Prāpti*** là dấu hiệu của hiểu biết rằng "[pháp] này thuộc về người đó".

jñāna-parijñā trí xả; kiến thức hoàn chỉnh qua từ bỏ. → ***prahāṇa-parijñā***.

jñeya "có thể biết được", đối tượng của kiến thức.

jñeya-dharma "pháp - được biết"; tức là đối tượng của kiến thức.

jñeyāvaraṇa sở tri chướng; chướng ngại về hiểu biết. Chỉ có đức Phật mới có thể khắc phục được điều này, ngoài việc vượt qua phiền não chướng ngại (***kleśāvaraṇa***). Khi khắc phục được

bệnh, đức Phật là đấng toàn trí hoàn toàn, có khả năng biết cả bản chất nội tại (***svalakṣaṇa***) và đặc tính chung (***sāmānya-lakṣaṇa***) của vạn vật.

kāla kalala giai đoạn thai nhi đầu tiên.

kāla-samatā "tính đồng nhất của thời gian": tâm liên hợp và các tâm sở của tâm nhất thiết phải sinh khởi cùng một lúc. → ***pañca samatā***.

kāmacchanda ham muốn nhục dục.

kāma-dhātu-pratisaṃyukta liên quan lĩnh vực nhục dục.

kāma-mithyā-cāra tà hạnh; hành vi sai trái về nhục dục.

kāmāsrava dục lậu; dòng chảy của dục lạc.

kāmaugha thác lũ dục lạc.

kāmavacara-pratisaṃyukta tương tự như ***kāma-dhātu-pratisaṃyukta,*** như được chứng minh bằng dính mắc vào dục lạc.

kāraṇa nguyên nhân, lý do, dụng cụ.

kāraṇa-hetu nguyên nhân hiệu quả. → ***hetu***; ***jananāvighna.***

kāraṇa-prajñapti "chỉ định/ giảng dạy về nguyên nhân", tên chương trong *Prajñapti - śāstra*.

kārikā công việc; hành động; tác giả; chú giải; chú thích.

kāritra đối với Phân biệt thuyết luận, hoạt động chỉ thuộc về pháp hiện tại; nó là hiệu quả của việc phóng chiếu quả (tồn tại) của chính nó vào khoảnh khắc tiếp theo của nó trong chuỗi liên tục. Theo nghĩa chặt chẽ này, thuật ngữ này được sử dụng trái ngược với các thuật ngữ chung khác chỉ chức năng, hiệu lực, hiệu quả, v.v., chẳng hạn như ***kriyā, vyāpāra, sāmarthya, śakti,*** v.v..

karkaśatva tính thô; một đặc điểm của ***pṛthivī***.

karma "hành động". Theo nghĩa cụ thể của Phật giáo, nó chủ yếu có nghĩa là hành động khéo léo về mặt đạo đức, khéo léo, quyết định cụ thể cách thức tồn tại trong tương lai của người làm. Nó được chia thành ***mano-karma, kāya-karma*** và ***vāk-karma***. Hai cái sau có thể tạo ra ***avijñapti-karma***. Nghiệp cũng có thể được phân biệt thành nghiệp cá nhân và nghiệp tập thể, trong đó kết quả của nghiệp này không được coi là ***vipāka*** mà là ***adhipati-phala***.

kamadhāraya samāsa từ ghép xác định trong ngữ pháp tiếng Phạn.

karma-patha nghiệp đạo; con đường của nghiệp; những hành động chính (thường được nêu là mười) được thực hiện thông qua thân, khẩu và ý.

akuśala-karma bất thiện nghiệp; hành động xấu.

akuśala-karma-patha bất thiện nghiệp đạo; đường nghiệp bất thiện.

karma-prajñapti "định danh/ dạy về nghiệp", tên một chương trong *Prajñapti-śāstra*.

karma-vācanā nghiệp ngữ; biểu quyết như thông báo được đưa ra trong buổi họp của giáo hội tại buổi họp Tăng đoàn.

karuṇā bi; bi mẫn; chua xót.

kārya-abhisamaya ‘***Abhisamaya*** qua *MVŚ*, 16b–c: ***Abhisamaya*** là thâm nhập (**prativedhanā*) vào ālambana; đây là ***abhisamaya*** qua ***jñāna***. Hoàn thành nhiệm vụ là hiệu quả ***abhisamaya***; là từ bỏ phiền não. ***Abhisamaya*** là ***jñāna-parijñā***; việc hoàn thành nhiệm vụ (= ***kārya-abhisamaya***) là ***prahāṇa-parijñā***. Hơn nữa, ***abhisamaya*** đạt được thông qua ānantarya-mārga; Việc hoàn thành nhiệm vụ đạt được thông qua ***vimukti-mārga***.

Kāśyapīya Ẩm Quang bộ; nhánh phái của Phân biệt thuyết bộ (Vibhajyavāda). Họ khác với các các nhà Phân biệt thuyết bộ khác ở chỗ thừa nhận rằng nghiệp quá khứ - những nghiệp chưa cho quả hiện hữu. → ***adattaphala***.

kaukṛtya hối hận. Nó có thể tích cực hoặc tiêu cực: hối hận sau khi làm hành động tốt là tiêu cực; rằng sau khi thực hiện hành động xấu là tích cực.

kaurmasya roman lông rùa, ví dụ về thứ hoàn toàn không tồn tại.

kauśīdya giải đãi, lười biếng.

kāya thân; nhóm.

kāya-bhājana thân như vật chứa đựng.

kāyacitta-avasthāviśeṣa trạng thái tâm - sinh lý đặc biệt.

kāya-grantha "ràng buộc về vật chất".

kāya-indriya thân căn.

khara vững chắc.

kleśa phiền não.

kleśa-bīja phiền não chủng tử; hạt giống phiền não.

kleśa-prahāṇa từ bỏ phiền não; đoạn trừ phiền não. Đây không phải là tiêu diệt phiền não (vì không có pháp nào có thể bị tiêu diệt như vậy), mà đúng hơn là cắt đứt ***prapti*** khỏi tính liên tục nối tiếp của cá nhân.

kleśamahābhūmika dharma pháp phổ quát của phiền não.

kleśāvaraṇa phiền não chướng; chướng ngại do phiền não.

kliṣṭa-ajñāna vô minh ô nhiễm. Biểu tượng này liên quan đến ô nhiễm. Nó được khắc phục trong thánh A-la-hán và thánh Duyên Giác cũng như ***samyak-saṃbuddha***.

kriyā hành động, hoạt động (không theo nghĩa cụ thể của ***kāritra***).

kriyā-cetanā tác ý hành động; hành động có chủ ý.

kṛṣṇa nghiệp chướng nghiệp đen; quả báo mang lại quả báo đen tối (tức là khó chịu).

krodha sân; tức giận.

kṛta xong rồi.

kṛta-parijaya người "đã giành được chiến thắng", tức là người đã trở thành bậc lão luyện (trong thực hành) và không còn là người mới bắt đầu (ādikarmika).

kṛtsnāyatana căn cứ của trọn vẹn.

kṣaṇa khoảnh khắc; đơn vị thời gian ngắn nhất.

kṣaṇika sát-na; nhất thời; khoảnh khắc.

Kṣaṇikavādin người chủ trương khoảnh khắc; người cho rằng mọi sự vật chỉ tồn tại trong một sát-na. Tôn giả Saṃghabhadra chế giễu các Kinh lượng bộ - Thí dụ sư, gọi họ là Kṣaṇikavādins bởi vì họ cho rằng pháp chỉ tồn tại trong khoảnh khắc hiện tại duy nhất.

kṣaṇika-pratītya-samutpāda sát-na nhân duyên; một trong bốn cách giải thích của Nhất thiết hữu bộ. Cách giải thích này là 12 chi của đồng sinh có điều kiện được bao trùm trong một khoảnh khắc.

kṣāanti 1. nhẫn nại, bao dung, kiên nhẫn. 2. Tính tiếp thu từ bát-nhã. Hai ý nghĩa chính: (i) Khả năng nhận thức để chấp nhận

hoàn toàn trước chân lý/ học thuyết, ngay cả trước khi người thực sự đạt được ***jñāna*** đúng đắn của chân lý/ học thuyết đó. Đó là khoảnh khắc ngay trước ***jñāna đó***. (ii) Thành tựu tâm linh thứ ba trong giai đoạn cầu nguyện được gọi là bốn ***nirvedha-bhāgīya***.

kṣatriya sát-đế-lợi; giai cấp chiến binh; đẳng cấp thứ hai trong bốn đẳng cấp chính trong hệ thống Hindu.

kṣaya-jñāna lậu tận trí; trí về cạn kiệt (của phiền não).

kṣema hòa bình và an ninh. Đây là bản chất của thiện là gì. Nó cũng là từ đồng nghĩa với niết-bàn.

kṣetra-viśeṣa lĩnh vực đặc biệt (công đức).

kṣīna-āsrava người đã tận diệt các dòng chảy phiền não; tên gọi khác của thánh A-la-hán.

kṣudra-vastuka vật chất nhỏ/ linh tinh.

kuśala thiện; thiện lành; lành mạnh, khéo léo.

kuśala-dharma-chanda thiện pháp dục; khát vọng/ mong muốn điều tốt đẹp.

kuśala-karmapatha "con đường thiện xảo của nghiệp"; ngược lại với ***akuśalakarmapatha***.

kuśalamahābhūmika dharma pháp thiện xảo phổ quát.

kuśala-mūla thiện căn; căn lành; gốc rễ thiện. Có hai bộ ba: 1. Vô tham (***alobha***), vô sân (***adveṣa***), vô si (***amoha***); 2. ***puṇya-bhāgīya, mokṣa-bhāgīya, nirvedha-bhāgīya***.

kuśalamūla-samuccheda cắt bỏ căn lành; chấm dứt gốc rễ khéo léo.

laghutva nhẹ nhàng.

lajjā xấu hổ.

lakṣaṇa tướng; đặc tính.

lakṣaṇa-anyathātva (/ ***lakṣaṇa-anyathika***) "khác biệt không đặc trưng". Giải thích của Ghoṣaka về thời gian: pháp là tương lai, hiện tại hay quá khứ tùy thuộc vào đặc tính thời gian mà nó sở hữu.

lakṣaṇika dứt khoát.

lakṣya đặc trưng.

laukika thế tục, trần tục.

laukikāgra-dharma pháp tối thượng của thế gian.

Nirvedhabhāgīya- thứ tư thuộc giai đoạn cầu nguyện, ngay sau đó người ta bước vào ***darśanamārga***.

laukika-jñāna thế gian trí; kiến thức trần tục; con đường trần tục.

laukika-mārga thế gian đạo; con đường thế gian; đường đời.

laukikī samyak-dṛṣṭi thế gian chánh kiến; quan niệm đúng đắn về thế gian.

loka-prajñapti "mặc định thế gian"; "chỉ định/ giảng dạy trên thế giới".

lokavyavahāra xử sự của đời; cách thế gian; cách sử dụng thông thường trên thế giới.

lokottara siêu thế gian.

lokottara-jñāna trí siêu thế. Tuệ giác thoát ly được ārya thu thập trong quá trình chứng ngộ trực tiếp.

mada kiêu ngạo, say sưa.

madhya trung bình, trung bình.

mahābhūmika dharma pháp phổ quát.

Mahā-bhūta đại yếu tố.

mahā-karuṇā đại bi. ***Svabhāva*** của nó là ***prajñā***.

mahā-phala Quả lớn.

mahā-puruṣa "Người đàn ông vĩ đại".

mahā-rājan đại vương.

Mahāyā**na "Đại thừa". Được các nhà Đại thừa sử dụng để nhấn mạnh rằng họ mong muốn đạt được Phật quả hoàn hảo của tất cả chúng sinh, và lý tưởng của họ do đó cao hơn lý tưởng của **Tiểu thừa**.

maitrī tâm từ; lòng nhân ái.

maitrī-bhāvanā thiền tâm từ.

māna ngã mạn, đặc trưng bởi nâng cao tinh thần (***unnati***) khi người so sánh mình với người khác. Có 7 cách: (i) ***māna,*** (ii) ***atimāna,*** (iii) ***mānātimāna,*** (iv) ***asmimāna,*** (v) ***abhimāna,*** (vi) ūnamāna, (vii) ***mithyāmāna***. Là phương thức đầu tiên trong số 7 phương thức, bản chất của nó được mô tả như sau: "Khi người

khác kém hơn thì cho rằng người này cao hơn, người khác bằng nhau, và người kia cho rằng người đó ngang bằng." (*Cf. Avatāra*) ***manaḥ-pradoṣa*** (tư tưởng sân hận được phóng chiếu một cách tự nguyện).

manas 1. Ý; 2. Khả năng tâm vốn là tâm quá khứ ngay lập tức trong một chuỗi tâm.

mānātimāna siêu phức tạp; một dạng ngã mạn (***māna),*** có đặc điểm như sau: "Nếu người khác cao hơn và người ta cho rằng mình cao hơn, thì nâng cao tinh thần được tạo ra như vậy sẽ được đặt tên." (*Cf. Avatāra*)

manaskāra (từ khác: ***manasikāra***): tác ý; chú tâm, chú ý.

mānātimāna tự phụ tột độ.

mano-bhūmi "tâm địa", giai đoạn tinh thần.

manojña tinh thần dễ chịu.

manuṣya con người.

mārga con đường.

mārga-darśana-heya đạo trí đoạn; (ô nhiễm) có thể từ bỏ nhờ tuệ giác vào con đường dẫn đến chấm dứt ***duḥkha***.

mārga-jñana đạo trí: kiến thức về con đường, đạt được trong quá trình ***abhisamaya mārga-satya;*** Chân lý cao quý về con đường dẫn đến chấm dứt khổ đau.

mati hiểu biết. Nó là bóng bẩy cho ***prajñā***.

mātṛkā, mẫu; liệt kê tổng hợp các chủ đề học thuyết được nghiên cứu dựa trên.

mātṛkā - dhara "Người duy trì/ người nắm giữ mātṛkā"; các chuyên gia cổ xưa về lĩnh vực mà sau này phát triển thành các nhà A-tỳ-đạt-ma (***Ābhidharmika***).

mātsarya tham lam.

māyā lừa dối, ảo tưởng.

middha miên; buồn ngủ, ngủ.

miśra hỗn hợp.

mithya tà; sai.

mithya-ākāra cách hiểu sai lầm.

mithya-dṛṣṭi tà kiến; nhận thức sai lầm.

mithya-jñāna tà trí; tri kiến sai lạc.

mithyāmāna ngã mạn giả tạo, một dạng của mạn (***mana***). Nó được mô tả như sau: "Người ta cho rằng người ta có đức hạnh trong khi thực tế người ta không có" (*Cf. Avatāra*).

moha vô minh, ảo tưởng; một trong ba căn bất thiện (***akuśala-mūla***).

moha-sadṛśa "giống như ảo tưởng". Nó không phải là phiền não (*kleśa),* bản thân ảo tưởng, mà chỉ là tương đồng với nó. Điều này ám chỉ ***vasanā*** bị bỏ lại do tỏa hương của ***moha***.

mokṣa giải thoát; giải phóng.

mokṣabhāgīya những nỗ lực chuẩn bị (***cầu nguyện***) đưa đến giải thoát. Về cơ bản chúng bao gồm thực hành thiền chỉ (***śamatha***) và thiền quán (***vipaśyanā***).

mrakṣa che giấu.

mṛdu cùn, yếu đuối.

mṛdvindriya độn căn; khả năng yếu; ngược lại ***tīkṣnendriya***.

mṛṣā-vāda nói dối.

mṛtyu cái chết.

muditā hỷ, niềm vui thông cảm.

mūla căn; cơ bản, chính, gốc, gốc rễ, rễ.

mūla-dhyāna "thiền cơ bản". Có bốn: ***prathama-dhyāna, dvitīyadhyāna, tṛtīya-dhyāna, caturtha-dhyāna***. → ***dhyāna, dhyānāṅga***.

mūla-lakṣaṇa đặc tính cơ bản.

Mūla-sarvāstivāda "Căn bản Nhất thiết hữu bộ", "Nhất thiết hữu bộ cơ bản/ nguyên thủy". Bất chấp tên gọi của nó, nó là phân nhánh được tách ra từ Nhất thiết hữu bộ nguyên thủy. Hội nghị thượng đỉnh ***mūrdhan,*** giai đoạn thứ hai của ***nirvedha-bhāgīya.***

naiḥṣyandika bản chất của hóa thân (***niṣyanda***); một trong những quan điểm học thuyết trong phân tích A-tỳ-đạt-ma: pháp có thể chia thành những cái là ***naiḥsyandika*** (ví dụ ***citta***) và cái không phải là (ví dụ ***kāya***).

naivaṃ-pādaka "[câu trả lời thẳng thắn] bao gồm từ 'không'" (câu hỏi dạng: "*p có* ám chỉ *q*?").

nairātmya vô hồn, thực tế là không có bản ngã; không có thực chất.

nairmāṇika chuyển hóa; liên quan đến khả năng tâm linh để biến đổi.

nairyāṇika có lợi cho việc thoát ra; một trong bốn ākāra của ***mārga-satya***.

naiva-śaikṣa-nāśaikṣa không liên quan đến người tập sự hay người không tập sự.

naivasaṃjñā-nāsaṃjñāyatana phạm vi của phi ý tưởng cũng như phi phi ý tưởng, phạm vi thứ tư của ārūpya-samāpatti. ***samāpatti, ārūpya-dhātu***. ***nāma*** 1. Tên; 2. Lời, một trong những điều kiện rời rạc (***citta-viprayukta-saṃskāra***). 3. Phần tâm của phức hợp tâm – vật lý ***(nāma-rūpa).***

nāma-kāya danh thân.

nāma-rūpa "danh - và - sắc", tâm và phôi thai; phức hợp tâm - vật lý của chúng sinh.

naraka địa ngục.

nāstitva không tồn tại.

navāṅga-(buddha-)śāsana (/ ***navāṅga-dharma-pravacana***) chính thể tài Phật ngôn; phân loại giáo lý của đức Phật gồm chín phần, hầu như chỉ được trình bày trong truyền thống phương Nam (Thường được đưa ra trong Pāli là *navaṅga-satthu-sāsana*. Nó cũng xuất hiện trong *Kinh Pháp hoa* (*Saddharmapuṇḍarīka-sūtra)* của Đại thừa): 1. ***sūtra*** (/ ***sutta***), 2. ***geya*** (/ ***geyya***), 3. ***vyākaraṇa*** (/ ***veyyākaraṇa***), 4. ***gāthā***, 5. ***udāna***, 6. ***ityuktaka*** (/ ***itivuttaka***), 7. ***jātaka***, 8. ***adbhutadharma*** (/ ***abbhuta-dhamma***), 9. ***vaidalya*** (/ ***vedalla***). → ***dvādaśāṅga-dharma-pravacana.***

nendriya không phải là bản chất của khả năng.

neyārtha (học thuyết) mà ý nghĩa của nó vẫn chưa được hiểu đầy đủ; (giảng dạy) ***nidāna*** ngầm giới thiệu; nguồn; liên kết.

niḥsaraṇa thoát; xuất ra; một trong 14 từ đồng nghĩa với ***pratisaṃkhyā-nirodha*** trong *MVŚ*.

niṣyanda-phala quả đồng hóa.

nikāya 1. Nhóm, phân chia; 2. Nhóm bài kinh; 3. Tông phái Phật giáo.

nikāya-sabhāga đồng nhất, một trong những ***viprayukta-saṃskāra***. Đó là lực gây ra những điểm tương đồng về ngoại hình, khuynh hướng, v.v., giữa nhóm sinh vật. Ví dụ: Tất cả con

người đều có những điểm tương đồng như con người vì lực lượng này.

nimitta dấu hiệu, nguyên nhân.

nirantara không có khoảng cách.

nirdeśa sở thuyết; trình bày, diễn ngôn.

nirmāṇa-citta chuyển hóa - tâm.

nirodha "tịch diệt", "ngừng lại".

nirodha-darśana-heya diệt trí đoạn; (ô nhiễm) có thể được loại bỏ nhờ tuệ giác về diệt đế (***nirodha-satya***).

nirodha-jñāna diệt trí; trí tuệ về diệt khổ, đạt được trong tiến trình của ***abhisamaya.***

nirodha-samāpatti đạt đến tịch diệt; đạt đến thiền định trong đó mọi hoạt động tinh thần đều chấm dứt.

nirodha-satya chân lý cao quý về chấm dứt khổ đau (***duḥkha)***.

nirukti-pratisaṃvid kiến thức không bị cản trở về từ nguyên, một trong bốn loại ***pratisaṃvid***. → ***artha-pratisaṃvid.***

nirupadhiśeṣa-nirvāṇa niết-bàn không còn dư y.

nirupadhiśeṣa-nirvāṇa-dhātu phạm vi niết-bàn không còn dư y.

nirvāṇa niết-bàn; hạnh phúc tuyệt đối; mục tiêu của đời sống tâm linh Phật giáo, được giải thích trong Phật giáo là dập tắt/ thổi tắt ngọn lửa của tham (***rāga***), sân (***dveṣa***) và si (***moha***). Đó là trạng thái cực lạc hoàn hảo, và siêu việt của mọi ***duḥkha*** và tái sinh. Trong Nhất thiết hữu bộ, đây không chỉ là vắng mặt của ***duḥkha,*** mà là thực thể tích cực có được khi phiền não bị loại bỏ, giúp ngăn chặn phát sinh thêm của phiền não. Nó đồng nghĩa với ***pratisaṃkhyā-nirodha***.

nirvāṇālambanā prajñā: trí lấy niết-bàn làm đối tượng; hiểu biết ở dạng cao nhất lấy niết-bàn làm đối tượng.

nirvāṇa-dhātu niết-bàn giới; phạm vi niết-bàn**.**

nirvedha thâm nhập, quyết định phân biệt.

nirvedha-bhāgīya những nỗ lực chuẩn bị dẫn đến phân biệt mang tính quyết định: tức là, tạo ra dòng chảy ra - tri thức tự do. Đây còn được gọi là những gốc rễ thiện xảo; có bốn: ***uṣmagata, mūrdhan, kṣānti, laukikāgra-dharma***.

niśraya-hetu phụ thuộc nguyên nhân, nhân phụ thuộc; một trong năm nhân. → ***janana-hetu***.

niścita thắng giải; quyết định, dứt khoát.

niṣyanda-phala "quả hóa thân". Đây là quả của ***sabhāga-hetu***.

nītārtha (học thuyết) có ý nghĩa được rút ra đầy đủ; rõ ràng. → ***neyārtha***.

nivaraṇa chướng; chướng ngại.

nivṛta-avyākrta chướng vô định; chướng ngại không xác định; tức là, không xác định về mặt đạo đức nhưng vẫn cản trở con đường tâm linh.

nivṛtāvyākṛta-mahābhūmika-dharma pháp phổ quát - những cái được che đậy - không xác định.

nivṛtāvyākṛta-vijñapti-rūpa vật chất mang tính thông tin được che giấu không xác định.

nivṛtti đảo ngược/ ngưng tiến trình luân hồi.

niyama quy tắc cố định.

Niyata karma nghiệp xác định.

nyāya logic, đúng phương pháp. Nó cũng là một trong những ākāra của ***mārga-satya***.

pada một dòng, một phần (thứ tư); câu; nhóm cụm từ cú thân (***pada-kāya***), một trong nhóm ***viprayukta-saṃskāra***.

padārtha phạm trù; thể loại.

paiśunya lời nói độc hại.

pāka nấu ăn, trưởng thành.

pañca-avara-bhāgīya "năm kiết sử thấp", tức là liên quan đến Dục giới (***kāmadhātu***). Chúng bao gồm: thân kiến (***satkāya-dṛṣṭi***), giới cấm thủ (***śīla-vrata – parāmarśa***), hoài nghi (***vicikitsā***), tham dục (***kāmacchanda***) và phẫn hận (***vyāpāda***).

pañca samatā năm sự giống như tính chất trọn vẹn của hai tâm sở được cho là gắn liền với nhau (***saṃprayukta***): 1. ***āśraya-samatā***, 2. ***ālambanasamatā***, 3. ***ākāra-samatā***, 4. ***kāla-samatā***, 5. ***dravya-samatā***.

pañca-nikāya năm bộ kinh Pali; năm loại tâm có thể từ bỏ: (1) - (4) những tâm có thể từ bỏ bằng tuệ giác về ***duḥkha, samudaya, nirodha, mārga***, và (5) bởi ***bhāvanā***.

pañca nivaraṇa "năm chướng ngại" của tu thiền: 1. ***kāmacchanda,*** 2. ***vyāpāda,*** 3. ***styāna-middha,*** 4. ***auddhatya-kaukṛtya,*** 5. ***vicikitsā***. ***pañca ūrdhva-bhāgīya*** "năm (***saṃyojana***) liên quan đến phần trên"; tức là đến ***rūpa*** - và ***ārūpya-dhātu***. Chúng bao gồm: ***rāga*** phát sinh từ ***rūpa-dhātu, rāga*** phát sinh từ ***ārūpya-dhātu, auddhatya, māna*** và ***avidyā***. ***pañcavastuka*** "Bao gồm năm thứ/ phạm trù", chương quan trọng của *PrŚ* bàn về năm loại pháp: ***rūpa, citta, caitasika, citta-viprayukta-saṃskāra*** và ***asaṃskṛta***.

pañca-vijñāna-kāya năm thức thân; năm thức giác quan.

pañcopādāna-skandha (***pañca-upādāna-skandha***) năm thủ uẩn của phàm phu (***pṛthagjana***).

para-bhāva "bản chất khác", trái ngược với bản chất nội tại (/ tự thân). → ***svabhāva***.

paracitta-jñāna tha tâm thông; trí biết về tâm người khác.

para-kṛta người khác làm, người khác gây ra.

parama siêu việt; cao nhất; tuyệt vời nhất; một trong 14 từ đồng nghĩa với ***pratisaṃkhyānirodha*** trong *MVŚ*.

paramāṇu "cực kỳ tinh tế", nguyên tử. *MVŚ* định nghĩa như sau: "Một ***paramāṇu là*** sắc nhỏ nhất. Nó không thể bị cắt, bị gãy, bị xuyên thủng. …Nó không dài cũng không ngắn, …Nó không có phần nhỏ hơn; nó không thể bị phân hủy, …Nó… là (***sarva-sūkṣma***) tinh tế nhất trong tất cả các sắc." ***Paramāṇu*** có thể chia thành ***dravia-paramāṇu*** và ***saṃghāta-paramāṇu***.

parāmarśa chấp thủ (phi lý). Hai loại thường được nhắc đến: kiến thủ (***dṛṣṭi-parāmarśa***) và giới cấm thủ (***śīla-vrata-parāmarśa***).

paramārtha ý nghĩa cao nhất; sự thật tuyệt đối.

paramārtha-sat hoàn toàn có thật, tồn tại từ quan điểm tối thượng.

paramārtha-satya sự thật tuyệt đối.

pāramitā "hoàn hảo". Bồ-tát hoàn thành sáu hoàn hảo trước khi đạt đến giác ngộ. Sáu hoàn hảo bao gồm: bố thí (***dāna***), giữ giới (***śīla***), tinh tấn (***vīrya***), kiên trì (***kṣānti***), thiền định (***samādhi***) và trí tuệ (***prajñā***).

parāvṛtta được chuyển hóa.

paravijñāpana thông báo cho hoặc từ người khác.

parihāṇa-dharman bản chất dễ bị thoái lui.

parihāṇi thoái lui; lui sụt; thụt lùi (từ sự đạt được tâm linh).

parijñā/ parijñāna kiến thức đầy đủ. Hai phần: ***prahāṇa-parijñā*** và ***jñānaparijñā***.

parinirvāṇa nirvāṇa niết-bàn cuối cùng; ra đi cuối cùng của thánh A-la-hán hay đức Phật.

parinirvāṇa-dharman về bản chất có thể đạt được (/ định hướng) niết-bàn.

paripūraka-karma hoàn thành nghiệp; nghiệp đóng góp vào chi tiết cụ thể của loại tồn tại nhất định (con người, v.v.) được xác định bởi ***ākṣepaka*** nghiệp chướng.

parivara đệm.

pāruṣya lời nói khắc nghiệt.

paryavasthāna đối với Kinh lượng bộ và một số trường phái khác, điều này tượng trưng cho phiền não biểu hiện (đối lập với biểu hiện). → ***anuśaya.***

paryāya từ đồng nghĩa, từ thay thế, quan điểm học thuyết.

paścātkālaja điều phát sinh sau đó.

paścāt-pādaka điều phù hợp với phương án sau (chứ không phải phương án trước).

pāścātya bậc thầy phương Tây, các bậc thầy Nhất thiết hữu bộ sống ở phía Tây (xung quanh vùng Gandhāra) của Kaśmīra.

paṭutva mạnh mẽ.

phala quả. Có năm loại quả tiêu chuẩn là: 1. ***adhipati-phala,*** 2. ***puruṣakāra-phala,*** 3. ***niṣyanda-phala,*** 4. ***vipāka-phala,*** 5. ***visaṃyoga-phala***.

phala-ākarṣaṇa kéo quả ra khỏi tồn tại của nó trong thời gian tạm thời trong tương lai.

phala-dāna quả thí; dâng tặng quả (ngược lại với ***phalākṣepa/ phalaparigrahaṇa***).

phalākṣepa hình chiếu của quả; tức là xác định nhân quả rằng pháp cụ thể, ***y,*** sẽ là quả tương ứng của pháp hiện tại, ***x***. Mỗi pháp, ở thời điểm hiện tại, và chỉ ở thời điểm hiện tại, mới có thể phóng chiếu kết quả của chính nó (tức là có thể có hoạt động tạo ra

khoảnh khắc tồn tại tiếp theo của chính nó trong tính liên tục nối tiếp của nó. → ***kāritra***).

phala-pratigrahaṇa "Nắm lấy quả"; tức là, có được, trong thời điểm hiện tại, nhân quả cho kết quả của pháp. → ***phalākṣepa.***

pipāsā khát.

prabandha tiếp nối, kế thừa nối tiếp.

prabhā tỏa sáng.

prabhava nguồn, nguồn gốc, nguyên nhân, sản xuất. Là một trong những ākāra của ***samudaya-satya,*** nó có nghĩa là sản sinh hoặc nhân quả nối tiếp nhau; ***pradāśa*** (/ ***pradāsa***) suy đồi về quan điểm.

pradhāna 1. Chánh. 2. Tương tự như ***pahāṇa,*** ý nghĩa của "nỗ lực", "nỗ lực" trong ***amyak-pradhāna***.

pradhāna-dravya chất liệu/ tinh túy chính.

prahāṇa từ bỏ.

prahāṇa-parijñā kiến thức hoàn chỉnh về từ bỏ. Đó là từ bỏ tuyệt đối (***atyanta-prahāṇa***) của phiền não (*kleśa*); từ bỏ là kết quả của hiểu biết trọn vẹn, nó cũng được cho là hiểu biết trọn vẹn.

prahāṇa-bhāvanā-ārāmatā vui thích tu tập từ bỏ (các phiền não).

prahāṇa-mārga con đường từ bỏ.

prahāṇa-pratipakṣa tác nhân phản tác dụng đưa đến từ bỏ (các phiền não).

prajñā hiểu biết, trí tuệ.

prajñā-indriya bát-nhã căn; khả năng hiểu biết.

prajñapti chỉ định, khái niệm, quy ước, giảng dạy, sắp xếp.

prajñapti-sat tồn tại một cách khái niệm, tương đối thực tế.

prajñapti-sāvadya hành vi phạm tội hoặc vi phạm quy ước (***prajñapti***); ví dụ: uống rượu. ***prajñaptitaḥ sat*** → ***prajñapti-sat***.

Prajñaptivādin người chủ trương mọi thứ chỉ là khái niệm/ chỉ định (***prajñapti***). Tôn giả Saṃghabhadra sử dụng thuật ngữ này để chỉ những người phủ nhận tính thực tế của ngay cả pháp hiện tại.

prajñā-vimukta tuệ giải thoát; giải thoát nhờ trí tuệ. Điều này đề cập đến loại thánh A-la-hán, nhờ bát-nhã, vượt qua phiền não và trở nên giải thoát.

prākarṣika-pratītya-samutpāda một trong bốn cách giải thích của Nhất thiết hữu bộ về đồng phát sinh có điều kiện. Theo cách giải thích này, đồng phát sinh có điều kiện kéo dài (***prākarṣika***) ba thời kỳ (quá khứ, hiện tại, tương lai) của tồn tại.

prakṛti "bản chất", "bản chất nguyên thủy".

prakṛti-sāvadya hành vi vi phạm là hành vi phạm tội có bản chất nội tại, ví dụ như giết chóc.

pramāda không tinh tấn, không chú ý.

pramāṇa 1. "Thước đo/ tiêu chuẩn", thẩm quyền. 2. Phương tiện kiến thức hợp lệ; ba điều thường được nhắc đến trong *Vi diệu pháp*: 1. ***pratyakṣa,*** 2. ***anumāna,*** 3. ***āptāgama***; ***Ābhidharmika*** thường đưa ra lập luận gồm hai phần về giá trị của một học thuyết: một cái là ***āptāgama,*** cái kia là ***yukti.***

praṇātipāta cướp đi mạng sống; lấy đi sự sống.

praṇidhāna nghị quyết; bổn nguyện; lời nguyện quá khứ.

praṇidhi-jñāna tri thức được tạo ra phù hợp với cách thức cụ thể mà hành giả đã quyết tâm có được tri thức trước đây.

praṇidhi-jñāna-samādhi thiền định, tùy theo sức mạnh của nó, ***praṇidhi-jñāna*** cụ thể sẽ được tạo ra.

praṇīta tuyệt vời, tuyệt hảo. Ngoài ra, một trong 14 từ đồng nghĩa với ***pratisaṃkhyā-nirodha*** trong *MVŚ*.

prapañca phát triển khái niệm.

prāpti lợi đắc; hoạch đắc; chứng đắc, đạt được, một ***viprayukta-saṃskāra*** liên kết (thiết lập mối quan hệ với) pháp với chúng sinh.

prasāda 1. niềm tin, thoát khỏi nghi ngờ; 2. trong sáng, trong suốt, nhạy bén (nói về các căn).

prasaṅga kết quả.

prasiddha thiết lập song phương hoặc phổ quát.

praśrabdhi bình tĩnh, điềm tĩnh.

prati-bimba hình ảnh, phản ánh.

pratideśan'ādi-pratipakṣa t***ác dụng*** phản tác dụng của lời thú tội, v.v..

pratigha thù địch.

pratighāta cản trở. Ba loại *pratighāta* là: ***āvaraṇa-***, ***viṣaya-,*** và ***ālambana-***.

pratikṣepaṇa-sāvadya hành vi vi phạm bị cấm đoán.

pratilābha đạt được, ***pratilābha*** → ***pratilābha.***

prātimokṣa-saṃvara kiềm chế (như ***avijñapti-karma***) dưới hình thức thực hiện lời nguyện xuất gia.

pratiniḥsṛṣṭa gạt sang một bên.

pratiniyama-hetu phân biệt/ xác định nguyên nhân.

pratipad (dẫn đến niết-bàn); từ đồng nghĩa với ***mārga***. Thuốc phản tác dụng ***pratipakṣa***.

pratipakṣa bhāvanā tu tập đối trị.

pratipakṣodaya (từ bỏ phiền não) phát sinh tác nhân phản tác dụng.

pratipannaka ứng viên của quả tâm linh trên con đường tiến bộ tâm linh.

pratipatti khóa học thực hành.

pratisaṃdhi liên kết lại.

pratisaṃdhi-citta "tâm tái tục", "thức tái sinh"; tức là tâm thức đi vào bào thai của người mẹ vào thời điểm tái sinh.

pratisaṃkhyā-nirodha chấm dứt thông qua cân nhắc → ***nirvāṇa***.

pratisaṃvid kiến thức không bị cản trở → pháp - ***pratisaṃvid.***

pratisamyukta liên hệ với, gắn liền với.

pratiśaraṇa nương tựa, quy y.

prati-srota "nghịch lưu", "dòng nghịch", người đã trồng những rễ thiện xảo của ***mokṣabhāgīya***. Dòng (***srotas***) ám chỉ luân hồi.

pratiṣṭhā-hetu nguyên nhân hỗ trợ, một trong những nguyên nhân gây ra ***hetu***. → ***janana-hetu***.

pratītya-samutpāda duyên khởi; thuyết tương quan.

pratītya-samutpādatva sự thật tương quan; nguyên tắc nhân duyên (***pratītya-samutpāda)***, một trong chín pháp vô điều kiện của một số trường phái.

pratyutpanna hiện tại, hiện tại.

prativedha thâm nhập, một trong 14 từ đồng nghĩa với ***pratisaṃkhyā-nirodha*** trong *MVŚ*.

prativedhanā-dharman bản chất có khả năng thâm nhập vào trạng thái của thánh A-la-hán**.**

prativijñapti phân biệt/ nhận thức liên quan đến đối tượng.

pratyakṣa "trước (/ đối diện) với mắt", nhận thức trực tiếp. → ***pramāṇa***.

pratyakṣa-buddhi nhận thức là ***pratyakṣa***.

pratyakṣa-jñāna kiến thức trực quan; hiện lượng trí.

pratyakṣa hiện lượng; trực quan.

pratyakṣa-pramāṇa phương tiện kiến thức hợp lệ, là nhận thức trực tiếp. Tình trạng ***Pratyaya***. Có bốn: ***hetu-***, ***ālambana-***, ***samanantara-***, ***adhipati-***.

pratyaya-kauśalya kỹ năng liên quan đến điều kiện.

pratyeka-buddha Thánh Duyên giác đức Phật, đấng Độc giác. Vị tự mình thực hành mà không cần thầy và trở nên giác ngộ. Tuy nhiên, vị ấy thiếu ***mahākaruṇā,*** và ***prajñā*** của vị ấy kém hơn ***samyak-saṃbuddha***.

pratyupasthita đi vào lĩnh vực kinh nghiệm của một người; xuất hiện ngay trước mặt.

pravāhaḥ liên tục.

pravartaka c***ánh quạt*** ban đầu, trái ngược với cánh quạt tiếp theo (***anuvartaka***)

pravrajyā "xuất hành", xuất gia; quá trình ***pravṛtti***; quá trình luân hồi.

prayoga nỗ lực chuẩn bị: Giai đoạn này bao gồm ***mokṣa-bhāgīya*** và ***nirvedha-bhāgīya***.

prayoga-avasthā giai đoạn chuẩn bị.

prayoga-mārga con đường chuẩn bị.

prayogaviśeṣa nỗ lực đặc biệt.

prāyogika bắt nguồn từ nỗ lực chuẩn bị.

prītīndriya khả năng hỷ lạc.

pṛṣṭha tiếp theo; mặt sau.

pṛṣṭhalabdha-jñāna kiến thức trần tục của thánh nhân (ārya***)*** sau đó đạt được tuệ giác tâm linh thực sự trong quá trình chứng ngộ trực tiếp (***abhisamaya***).

pṛthagjana phàm nhân; người bình thường; người chưa trở thành thánh nhân (ārya).

pṛthagjanatva phàm tính; phẩm chất người phàm.

pṛthivī đất; yếu tố đất, một trong bốn đại (***mahābhūta)***.

pudgala nhân; người.

pudgala-vāda học thuyết người; học thuyết của trường phái *Vātsīputrīya* và các nhánh của nó tồn tại "người có thể nói được" (***pudgala***) không giống với cũng không khác với **năm uẩn**.

puṇya công đức.

puṇya-bhāgīya phần liên quan công đức. *MVŚ* nói về ba loại ***kuśala-mūla***: ***puṇya-bhāgīya, mokṣa-bhāgīya, nirvedha-bhāgīya***.

puṇya-jñāna-saṃbhāra những điều cần thiết về công đức và trí tuệ. Điều kiện tiên quyết song sinh này là những thành phần chính của các thực hành sơ bộ dẫn đến giai đoạn cầu nguyện trên con đường tiến bộ tâm linh.

puṇya-kṣetra ruộng phước đức; ruộng công dức.

puruṣa người đàn ông.

puruṣa-kāra "hoạt động nam tính/ nam tính". Thuật ngữ này đề cập đến ***hành động hiệu quả*** của pháp theo nghĩa rất chung: Hoạt động của một người không tách rời khỏi con người, tương tự như vậy, hành động hiệu quả của pháp mang lại tác dụng tương ứng không tách rời chính pháp. AKB, 96: "Quả đó được sinh ra nhờ sức mạnh của một [pháp] nào đó là kết quả của hoạt động nam tính của [pháp] đó."

puruṣakāra-phala "quả nam tính", quả dành cho ***sahabhū-hetu*** và ***saṃprayukta-hetu***. Tuy nhiên, vì ***puruṣa-kāra*** đề cập đến hiệu quả của pháp theo nghĩa rất chung chung, nên kết quả của bất kỳ ***hetu*** nào cũng có thể được gọi là "quả nam tính".

pūrvācārya cổ sư.

pūrva-rūpa tiền hiệu; sắc trước.

pūrvaṅgama chạy trước.

pūrvānta(-koṭi) khởi đầu đầu tiên (của luân hồi).

pūrvānubhūta có kinh nghiệm.

****pūrvānudhātu*** các yếu tố phụ được tích lũy từ quá khứ; thuật ngữ được Śrīlātainhis phiên bản lý thuyết hạt giống sử dụng.

pūrva-pādaka điều phù hợp với phương án trước (chứ không phải phương án sau).

raga tham lam; một trong ba gốc bất thiện (***akuśala-mūla***).

rāga-sadṛśa "trông giống lòng tham". Bản thân nó không phải là phiền não (***kleśa***), mà chỉ là tương đồng với nó. Điều này đề cập đến ***vāsanā*** bị bỏ lại như kết quả của ***rāga***.

rāja vua.

ramaṇīya đáng yêu, một trong 14 từ đồng nghĩa với ***pratisaṃkhyā-nirodha*** trong *MVŚ*.

rasa hương vị.

ṛddhipāda căn cứ của năng lực (phi thường).

ruci độ nghiêng.

rūpa sắc; vật chất.

rūpa-artha đối tượng thị giác.

rūpa-dhātu-pratisaṃyukta thuộc phạm vi vật chất vi tế.

rūpaṇa (/ ***rūpaṇā***) Đặc tính của ***rūpa*** (chủ yếu: chướng ngại và kháng cự).

rūpa-prasāda chất trong suốt, nhạy cảm, là thành phần của các giác quan.

rūparāgakṣaya-parijñā tri thức trọn vẹn là cạn kiệt của lòng tham vật chất.

rūpāvacara-pratisaṃyukta liên quan đến lĩnh vực vật chất vi tế.

rūpi-dharma sắc pháp; pháp vật chất.

rūpin vật liệu; có hình dạng đặc biệt.

śabda âm thanh.

śabda-artha đối tượng thính giác.

sabhāga đồng nhất, tương tự.

sabhāga-dhātu-sarvatraga (ô nhiễm) được cho là "phổ quát" (***sarvatraga***) trong đó chúng di chuyển trong tất cả năm loại (***nikāya***) của những điều có thể từ bỏ thuộc về phạm vi riêng của chúng (***dhātu***).

sabhāga-hetu "nhân đồng nhất". Một trong sáu nguyên nhân. → ***svaphala-nirvartana***.

sabhāgatā nhóm đồng nhất; một trong những ***viprayukta-saṃskāra***.

sabhāgavibhāga-kliṣṭadharma-prabandha-janaka (bản chất của ***sarvatragahetu*** là như vậy) sinh ra tiếp tục (***prabandha***) của các pháp ô nhiễm có bản chất tương tự hoặc khác nhau.

sābhāgya-kāraṇa nguyên nhân của giống nhau.

sa-dāha có sức nóng (của phiền não).

ṣaḍ-āyatana lục nhập; sáu lối vào; sáu giác quan.

saddharma diệu pháp; chánh pháp (của đức Phật).

sādṛśya tương tự.

sahabhū-hetu nguyên nhân cùng tồn tại; một trong sáu nguyên nhân. → ***hetu***; ***Anyonyānuparivartanaika kṛtya.***

sahaja (/ ***sahajāta***) đồng sanh, cùng sinh.

sahāya đồng hành.

śaikṣa Hữu học; thực tập sinh; đề cập đến các thánh (***ārya)*** - những người không phải là ***arthas***; liên quan đến Hữu học.

śaikṣa-mārga Hữu học đạo; con đường của bậc Hữu học.

śakti quyền lực, hiệu lực.

śailpa-sthānika nghệ thuật và thủ công.

sa-indriya sở hữu các khả năng.

sakala-bandhana phàm nhân chưa từ bỏ mọi phiền não bằng con đường thế tục trước khi trở thành bậc thánh nhân.

sākāra (1) Có cách hoạt động; điều này đề cập đến thực tế là tất cả các pháp tâm - tâm sở đều có thể nhận biết đối tượng. (2) Có cùng phương thức hoạt động, một trong những duyên cho ***saṃprayoga***. → ***pañcadhā samatā***.

sākāra-jñāna-vāda lý thuyết cho rằng kiến thức nhất thiết phải có hình ảnh của đối tượng của nó.

sākāra-vijñāna-vāda tương tự như ***sākāra-jñāna-vāda***.

Sakṛdāgāmin bậc thánh Nhất lai; người Một lần trở lại.

Sakṛdāgāmin pratipannaka Nhất lai hướng; ứng cử viên cho quả vị Một lần trở lại.

sākṣāt trực tiếp, trực diện.

sākṣāt-karaṇa nhận ra.

sālambana "có đối tượng nhận thức"; thuật ngữ mô tả cho tất cả các pháp tâm, vì tất cả chúng nhất thiết phải có đối tượng khi sinh khởi.

sallakṣaṇa "đặc điểm của tồn tại". Điều gì tồn tại là điều gì có thể phục vụ đối tượng để tạo ra nhận thức (***buddhi***).

samādāpana-naya hệ thống hướng dẫn thúc giục.

samādhi định, thiền.

samādhi-bhāvanā tu tập định; tu thiền.

samādhija-prajñā định trí; trí tuệ bắt nguồn từ thiền định.

sāmagrī hòa hợp, phù hợp. Nó cũng là tên của điều kiện tách rời khỏi suy nghĩ, hoạt động giữa một nhóm chúng sinh mang lại hòa hợp.

samāhita-bhūmi "giai đoạn tập trung", giai đoạn tập trung.

samanantara-pratyaya trạng thái tức thời bình đẳng, một trong bốn ***pratyaya***. Nó đóng vai trò hỗ trợ và nhường chỗ cho phát sinh của pháp kế tiếp ngay lập tức trong liên tục nối tiếp.

sāmantaka vùng lân cận. Trong bối cảnh thiền định, điều này đề cập đến giai đoạn gần với chứng đắc thiền định. → ***samāpatti***.

samanvāgama người ta được cho là có được pháp bẩm sinh khi người đó đã đắc được pháp và tiếp tục ngừng sở hữu. → ***prapti, asamanvāgama***.

samanvāgama-asaṃanvāgama-kauśalya khéo léo liên quan đến sở hữu và không sở hữu.

samanvāhāra giữ trong tâm (về đối tượng đã kinh nghiệm trước đó).

sāmānya-lakṣaṇa đặc điểm chung.

sāmānyalakṣaṇa-kauśalya khéo léo về các đặc điểm chung.

samāpatty-āvaraṇa "chướng ngại cho việc đạt được thiền định"; một số đạo sư cho rằng điều này tạo thành ***vimokṣa-āvaraṇa***. *Saṃghabhadra* chủ trương rằng đây là bản chất của ***akliṣṭājñāna***.

samāpatty-āvaraṇa-vimukta giải thoát khỏi mọi chướng ngại cho việc đạt được thiền định.

sāmarthya khả năng, hiệu lực.

śamatha bình tĩnh, tĩnh lặng. Thực tập thiền định, khác biệt với (dù không đối đầu với) ***vipaśyanā***.

śamatha bhāvanā tu thiền chỉ; tu định tĩnh lặng.

śamatha-carita loại tĩnh lặng (của người thực hành).

śamatha-vipaśyanā tĩnh lặng và tuệ giác, hai khía cạnh cơ bản của thực hành thiền định.

samatikrama siêu việt.

samāpatti đặc biệt, nó đề cập đến chín thiền đạt được: bốn ***dhyāna*** - liên quan đến ***rūpa-dhātu,*** bốn ārūpya samāpatti, và ***nirodha-samāpatti***.

samāropa chồng chất, bổ sung. Ví dụ: Khi không có ātman siêu hình trong ***skandha,*** niềm tin rằng nó tồn tại là ***samāropa*** trên ***skandha***.

saṃbandha kết nối, mối quan hệ.

sāṃbandhika pratītya-samutpāda một trong bốn cách giải thích của Nhất thiết hữu bộ về đồng phát sinh có điều kiện. cách giải thích này là 12 chi của duyên sinh được kết nối (***sāṃbandhika***) thông qua các nguyên nhân và kết quả.

saṃbhāra cần thiết, cung cấp (cần thiết cho cuộc hành trình tâm linh hoặc để đạt được thành tựu tâm linh).

saṃbhinna-pralāpa lời nói phù phiếm.

saṃcetanīya-karma hành động được thực hiện có chủ ý.

saṃcaya tích lũy, thu thập.

saṃcitatva sự thật được tích lũy.

saṃdhāna (sanh-); thuật ngữ mô tả ***vijñāna***. Tương tự như ***pratisaṃdhi***.

saṃghāta-paramāṇu các nguyên tử kết tụ, "nguyên tử tổng hợp", giống như quan niệm hiện đại về phân tử.

saṃgīti "hát tập thể/ tập luyện"; thường được dịch là "Hội đồng/ Giáo đoàn" (của Tăng đoàn, để thảo luận và xác nhận những lời dạy của đức Phật).

saṃgraha (1) hợp nhất, bao gồm, phụ thuộc lẫn nhau. (2) gắn kết.

saṃgraha-asaṃgraha-kauśalya khéo léo liên quan đến việc bao gồm, không bao gồm.

saṃjñā-vedita-nirodha-samāpatti (thiền) đạt được chấm dứt cảm giác và ý tưởng. Tương tự như ***nirodha-samāpatti***.

saṃkalpa cetanā tác ý của ý định.

saṃkara nhầm lẫn, trộn lẫn.

saṃkleśa ô nhiễm, quá trình ô nhiễm, đối diện với ***vyavadāna***.

saṃmoha ảo tưởng.

saṃmukhībhāva hiện diện trực tiếp, trở thành mặt đối mặt.

saṃnipāta đến với nhau, tập hợp lại.

saṃniśraya hiệp hội

saṃprayoga kết hợp. Pháp tâm được cho là kết hợp phù hợp với năm yếu tố bình đẳng. → ***pañcadhā samatā***.

saṃprayogato 'nuśete (phiền não) bám vào và phát triển thông qua quá trình kết hợp với đối tượng.

saṃprayoga-viprayoga-kauśalya khéo léo trong việc kết hợp, phân chia.

saṃprayukta liên kết, liên hợp. → ***pañca samatā.***

saṃprayuktā avidyā vô minh dính liền; tức là vô minh luôn luôn phát sinh cùng với và nhất thiết là do hỗ trợ của các phiền não khác. → ***āveṇikī avidyā***.

saṃprayuktaka-hetu nguyên nhân dính liền; một trong sáu ***hetu***. Tâm - tâm sở, khi sinh khởi cùng nhau, là những nguyên nhân kết hợp. → ***hetu***; ***ekālambanakṛtya***.

saṃsāra vòng sinh tử.

saṃskṛta hữu vi; có điều kiện.

saṃskṛta-lakṣaṇa "đặc tính của điều kiện". Có bốn trong số đó, có tính chất ***viprayukta-saṃsāra***: ***jāti, sthiti, jarā, anityatā***/ ***vyaya***. Cùng nhau, họ tạo ra pháp hữu vi tạm thời (***kṣaṇika***).

saṃskārāḥ duyên, lực điều hòa. Hình dạng ***saṃsthāna***.

saṃtati (/ ***santati***) nối tiếp nhau.

saṃtati-pariṇāma-viśeṣa biến đổi đặc biệt của tính liên tục nối tiếp. Đây là thuật ngữ giáo lý nổi tiếng mô tả học thuyết nghiệp của Kinh lượng bộ.

saṃtīraṇa phán xét, phán quyết.

saṃtuṣṭi hài lòng.

samudācāra biểu hiện, sắp xuất hiện.

samudaya tập; nguyên nhân.

samudaya-darśana-heya tập trí diệt; (phiền não) có thể được từ bỏ nhờ tuệ giác về ***samudaya-satya***.

samudaya-jñāna tri thức về nguồn gốc (của ***duḥkha***), đạt được trong tiến trình của ***abhisamaya***.

samudaya-satya chân lý cao quý về nguồn gốc (của khổ). Tâm tương ưng phát sinh ý nghĩ.

samutthāna-hetu nguyên nhân phát sinh.

saṃvara kiềm chế.

saṃvara-karma kiềm chế qua nghiệp**.**

saṃvarastha an trú trong kiềm chế (tức là sở hữu kiềm chế).

saṃvṛti mặc ước; mặc định; quy ước.

saṃvṛti-jñāna kiến thức quy ước: kiến thức về những sự vật quy ước.

saṃvṛti-saṃjñā khái niệm thông thường.

saṃvṛti-satya sự thật quy ước.

samyag đúng đắn.

samyag-ājīva sinh kế đúng đắn; một khía cạnh của ***aryāṣṭāṅgika-mārga***.

samyag-vāc chánh ngữ; lời nói đúng đắn; một khía cạnh của ***aryāṣṭāṅgika-mārga***.

samyag-dṛṣṭi chánh kiến; quan điểm đúng đắn; một khía cạnh của ***aryāṣṭāṅgika-mārga***.

samyak-karmānta chánh hạnh; hành động đúng đắn; một khía cạnh của ***aryāṣṭāṅgika-mārga***.

samyag-vyāyāma tinh thần đúng đắn; một khía cạnh của ***aryāṣṭāṅgika-mārga***.

samyak-pradhāna chánh tinh tấn; nỗ lực đúng đắn. Tương tự như ***samyag-vyāyāma***. → ***pradhāna***.

samyak-smṛti chánh niệm đúng đắn; một khía cạnh của ***aryāṣṭāṅgika-mārga***.

samyak-samādhi chánh định; định đúng đắn; một khía cạnh của ***aryāṣṭāṅgika-mārga***.

samyak-saṃkalpa chánh tư duy; suy nghĩ đúng đắn; một khía cạnh của ***aryāṣṭāṅgika-mārga***.

samyaktva-nyāma hoàn hảo đó là tách rời khỏi nguyên thủy, tức là khỏi những phiền não hay non nớt của những thiện căn.

samyaktva-niyāma chứng nhận hoàn hảo (tức là niết-bàn).

samyaktva-niyāma-avakramaṇa nhập vào ***samyaktva-nyāma***; tức là đạt được Nhập lưu.

samyaktva-niyāmāvakrānti tương tự như ***samyaktva-niyāma-avakramaṇa.***

saṃyoga kết nối, kết hợp.

saṃyoga-vastu đối tượng kết hợp.

saṃyojana triền phược; từ đồng nghĩa với phiền não (***kleśa***).

Saṃgha Tăng đoàn; cộng đồng tu sĩ Phật giáo.

saṅgha-bheda "chia rẽ cộng đồng tu sĩ"; nó cũng là tên của ***cittaviprayukta-saṃskāra,*** có ***asāmagrī*** là ***svabhāva*** của nó.

sanidarśana có thể nhìn thấy được.

śānta bình tĩnh.

santāna tương tự như ***santati*/ *saṃtati***.

santāpa đau khổ.

santati-pariṇāma (tiến bộ) chuyển đổi tính liên tục nối tiếp.

saparivāra cùng đoàn tùy tùng.

sapratigha đối trị; kháng.

sārūpya phối hợp.

sarvadā asti tất cả hiện hữu; tức là pháp luôn luôn (***sarvadā***) tồn tại, dù ở vị lai, hiện tại hay quá khứ.

sarvahatāndhakāra người phá hủy mọi bóng tối (/ vô minh).

sarva-saṃyojana-paryādāna-parijñā tri kiến trọn vẹn là tận diệt mọi xiềng xích.

sarvāstitva sự thật về "tất cả tồn tại", tồn tại ba thời gian (của tất cả các pháp).

Sarvāstivāda Nhất thiết hữu bộ; người theo học thuyết tất cả tồn tại (***sarvāstitva)***.

sarva-sūkṣma tốt nhất.

sarvathā-sarvahatāndhakāra người đã tiêu diệt tất cả bóng tối (vô minh) bằng mọi cách; tức là đức Phật đã vượt qua cả ***kliṣṭa*** và ***akliṣṭa ajñāna.***

sarvatraga "đi khắp mọi nơi", phổ quát.

sarvatraga-hetu nguyên nhân phổ quát; một trong sáu nhân (***hetu***).

śaśa-rajas "bụi thỏ", kích thước bằng bảy ***ap-rajas***.

śaśa-śṛṅga sừng thỏ; so sánh cho cái gì đó hoàn toàn không tồn tại.

sāsrava với dòng chảy ra. Với đối tượng với dòng chảy ra bằng cách lấy mà phiền não bám vào nó và lớn lên. Nó cũng là người có tác dụng lưu giữ trong luân hồi.

sāśraya "có nền tảng hỗ trợ", thuật ngữ mô tả ***citta-caitta-dharma***.

śāstra luận thuyết.

śāśvata-vāda lý thuyết về chủ nghĩa vĩnh cửu.

śāṭhya giả mạo.

satkāya-dṛṣṭi thân kiến.

satpuruṣa "chân nhân".

sattva chúng sinh.

sattvākhya liên quan đến chúng sinh.

satya sự thật.

satyābhisamaya trực tiếp chứng ngộ bốn chân lý cao quý.

saumanasya niềm vui, an vui.

Sautrāntika Kinh lượng bộ; người theo trường phái tư tưởng quan trọng, có đặc điểm là "người nắm quyền trong kinh chứ không phải ***śāstra***": ***sūtra-prāmāṇika***.

sa-vāsanaṃ kleśa-prahāṇa "từ bỏ phiền não cùng với tập khí (***vāsanā***)". Điều này đề cập đến việc từ bỏ phiền não trong trường hợp đức Phật giác ngộ viên mãn, trái ngược với trường hợp của thánh Thanh văn hay thánh Duyên giác.

sāvayava một phần.

sa-vipāka báo ứng.

śikṣā Hữu học.

śikṣāmānā "học nữ"; "Thức-xoa-ma-na". Thành viên nữ của Tăng đoàn đang được đào tạo để chuẩn bị thọ giới Tỳ-kheo-ni.

śikṣā-pada yếu tố đào tạo.

śīla đạo đức, giới luật.

śīlāṅga phần của giới (śīla).

śīla-vrata-parāmarśa giới cấm thủ; tuân theo việc kiêng và phát nguyện.

śīla-vratopādāna giới cấm thủ; bám víu vào kiêng cữ và thệ nguyện.

sīmā-bandha ràng buộc của ranh giới.

śīta lạnh lẽo.

skandha uẩn, được giải thích là "đống" (***rāśi***). Có năm uẩn: ***rūpa, vedanā, saṃjñā, saṃskāra, vijñāna***.

ślakṣṇatva độ mịn.

smṛti niệm, trí nhớ, hồi tưởng.

smṛty-upasthāna nền tảng của chánh niệm. Có bốn: thân, thọ, tâm và pháp.

sneha độ ẩm, độ bám dính.

śoka nỗi buồn.

sopadhiśeṣa-nirvāṇa-dhātu quả cầu niết-bàn với phần còn lại của nền tảng.

sparśa xúc; liên hệ, chạm vào.

spraṣṭavya hữu hình.

śraddhā tín; đức tin.

śraddhādhimukta người giải thoát nhờ đức tin.

śraddhānusārin "người theo đuổi đức tin". Hành giả chủ yếu dựa vào đức tin để tiến bộ tâm linh.

śrāmaṇera Sa-di; người xuất gia nam chưa thọ Đại giới.

śrāmaṇerī Sa-di-ni; người xuất gia nữ chưa thọ giới Thức-xoa và Đại giới.

śrāvaka Thanh văn; Đệ tử thánh của đức Phật.

śrāmaṇya-phala Quả Sa-môn; quả của của đời sống tâm linh; thành tựu tâm linh. Có bốn quả thánh: quả Dự lưu (***srotaāpatti***), quả Tư-đà-hoàn (***sakṛdāgāmin***), quả A-na-hàm (***anāgāmin***), quả A-la-hán.

srotaāpatti-phala quả Nhập lưu.

srotaāpatti-phala-stha an trú trong quả của Nhập lưu.

srotaāpatti-pratipannaka Nhập lưu hướng; ứng viên đắc quả Nhập lưu.

srotaāpatty-aṅga "các yếu tố của Nhập lưu". Có 4: gần gũi các chân nhân, gồm nghe chánh pháp, chánh niệm và thực hành pháp và

những gì phù hợp với pháp. Chúng được gọi là các yếu tố của nó, dẫn đến đạt được nó.

śrotābhijñā năng lực siêu phàm của việc thử giọng.

śrotra-indriya thính giác căn.

śruta-mayī prajñā văn tuệ; trí tuệ do học nghe.

sthāna trú xứ, chỗ ở.

Sthaviravāda "Trưởng lão bộ". **Nguyên thủy** ngày nay là một nhánh có nguồn gốc từ dòng truyền thừa của *Sthaviravāda* của Ấn Độ cổ.

sthitākampya (Những người) an trú trong chứng đắc của mình mà không thoái lui, mặc dù họ có thể không tiến bộ trừ khi nỗ lực thực hiện.

sthitikālāvedha động lực tăng cường. Khả năng kéo dài tuổi thọ theo ý muốn của thánh A-la-hán là nhờ khả năng làm chủ được sức mạnh của định. Với điều này, vị ấy chuyển hóa động lực trong suốt thời gian thực hành ***mahābhūta*** của các năng lực và dự án, thông qua sức mạnh của định, động lực mới cho điều tương tự.

sthiti-lakṣaṇa thời gian - đặc tính.

viprayukta-saṃskāra-dharma tạo ra thời gian nhất thời của pháp hữu vi. → ***saṃskṛta-lakṣaṇa***.

sthiti-sthiti "Thời lượng - thời lượng", một trong bốn ***anulakṣaṇa***. Chức năng của nó là tạo ra tồn tại tạm thời của ***sthiti***. → ***anulakṣaṇa***.

sthūlabhittika như bức tường dày; bảo tháp di tích Phật giáo, *dagoba*. *styāna Torpor.*

styāna-middha hôn mê - buồn ngủ.

sucarita hạnh kiểm tốt.

sugati cõi tồn tại may mắn.

sukha lạc; hạnh phúc.

sukha-vedanīya lạc thọ; cảm giác hạnh phúc; kinh nghiệm lạc thú.

sukha-vihāra "lạc trú", "nơi an trú hạnh phúc".

sukhendriya lạc căn; căn hạnh phúc.

śukla-karma nghiệp trắng (***śukla***) tạo ra quả báo trắng: hành động của ***rūpadhātu,*** luôn luôn trong sạch (***śubham ekāntena***) tạo ra quả báo dễ chịu (***manojña***).

śūnyatā tánh không; trống rỗng.

Śūnyatā-vādin người chủ trương tánh Không.

śūnyatā-citta không tâm; người nghĩ về bản chất tánh không (***śūnyatā***).

sūtra (1) kinh; bài giảng của đức Phật. (2) Bài giảng ngắn gọn đầu tiên của ***dvādaśāṅga-dharma-pravacana***.

sūtra-pramāṇa kinh lượng; tiêu chí hoặc thẩm quyền của kinh. *Vaibhāṣika* khẳng định rằng *Vi diệu pháp* là thẩm quyền để xác định tính xác thực của bài kinh được gọi là kinh.

sūtra-prāmāṇika người lấy kinh làm tiêu chí/ thẩm quyền tối cao.

sūtraviśeṣa một loại kinh cụ thể**.**

svabhāva tự tánh; bản chất nội tại của pháp. Bản chất nội tại của pháp ***saṃskṛta*** vẫn giữ nguyên trong suốt thời gian; nhưng dù sao cũng là vô thường. *Sarvāstivāda* cho rằng ***svabhāva*** của pháp luôn tồn tại, mặc dù hoạt động của nó là vô thường. ***Svabhāva-vikalpa*** phân biệt vốn chính là bản chất của ý thức.

svalakṣaṇa tướng; **đ**ặc tính cụ thể (duy nhất pháp). Điều này được chia thành ***dravyasvalakṣaṇa*** và ***āyatana-svalakṣaṇa***.

svalakṣaṇa-kauśalya thiện xảo về đặc tính nội tại (của pháp).

svaphalākṣepa-kāritra hoạt động phóng chiếu của quả của chính (***Pháp***). Đây là định nghĩa của ***kāritra***.

svaphala-nirvartana (***sabhāga-hetu*** có bản chất là) "tự sinh ra quả".

svarūpa bản chất thiết yếu. Thuật ngữ này thường được dùng đồng nghĩa với ***svabhāva***.

sva-saṃbhāraṃ parigṛhṇāti tập hợp những điều kiện cần thiết của chính nó (tức là những nguyên nhân của chính nó). Điều này có nghĩa là nó liên tục tập hợp lại và tạo ra tâm áp dụng không đúng đắn (***ayoniśo manaskāra***).

sva-saṃvedana kiến thức/ nhận thức phản xạ.

svayaṃ-kṛta tự làm, tự mình gây ra.

tadālambana-kleśa-prahāṇa từ bỏ phiền não (***kleśa***) lấy một pháp cụ thể (***kuśala*** hay ***avyākṛta dharma)*** làm đối tượng. Khi điều này xảy ra, pháp là đối tượng cũng được cho là bị từ bỏ vì vào thời điểm đó pháp trở nên rời rạc.

tāmra-rajas (/ ***loha-rajas***) "bụi đồng"; kích thước của bảy ***aṇu***.

tandrī kiệt sức.

tarkābhimāna kiêu ngạo về kỹ năng logic.

tatkṣaṇa-samutthāna khoảnh khắc khởi sinh; tức là bắt đầu ở mọi thời điểm của hành động.

tatsabhāga "tương tự như cái đó (tức là cái hiện tại đang hoạt động, mặc dù bản thân cái này không hoạt động)", "bản fax". Ví dụ, con mắt trong bóng tối không thực hiện chức năng nhìn là con mắt ***tatsabhāga***.

tattva thực tế, chân như.

tattva-manaskāra "ứng dụng tinh thần vào thực tế". Quán chiếu về bản chất thực sự của sự vật được gọi là "ứng dụng tinh thần vào thực tế", như đặc điểm thực sự của một pháp.

tejas một trong bốn đại (***mahābhūta***).

tīkṣṇa sắc bén.

tīkṣṇendriya lợi căn; khả năng sắc bén; trái ngược với độn căn (***mṛdv-indriya***).

tīrthika tương tự như ***tīrthakāra***.

tiryañc động vật.

tivra mạnh mẽ, mãnh liệt.

traidhātukavyāpin bao trùm ba cõi.

Tripiṭaka Tam tạng; ba bộ sưu tập chánh pháp của đức Phật gồm kinh tạng, luận tạng và luật tạng.

tri-ratna "Tam bảo": Phật, pháp và Tăng.

tṛṣṇā tham ái.

ubhayabhāga-vimukta "giải thoát nhờ hai phương diện". Thánh A-la-hán được gọi như vậy khi vị ấy vượt qua được cả ***kleśāvaraṇa*** và ***vimokṣāvaraṇa.*** Ngoài việc là ***prajñā-vimukta,*** ngài còn được giải thoát khỏi mọi chướng ngại đối với việc đạt được thiền định.

uccheda-vāda thuyết Đoạn diệt; chủ trương cho rằng chết là hết.

udāna "Cảm hứng ngữ", những bài kệ truyền cảm hứng được cho là do đức Phật thốt ra một cách tự nhiên; một trong mười hai thể tài kinh (***dvādaśāṅga-dharma-pravacana***).

ūnamāna ngã mạn phòng thủ, một dạng của mạn (***māna)***. Nó có đặc điểm như sau: Nếu người khác vượt trội hơn mình về mặt thị tộc và dòng dõi, v.v., và người ta cho rằng mình chỉ kém hơn một chút; thăng hoa tinh thần được tạo ra như vậy được gọi là (*Cf. Avatāra*).

unnati uốn cong lên trên; một đặc tính của ***mana***.

upabṛṃhaṇa-hetu phát triển nguyên nhân; một trong năm loại nhân (***hetu)***. → ***janana-hetu***.

upacita tích lũy.

upādāna bám víu; chấp thủ, vướng dính.

upādāya tùy thuộc vào, bắt nguồn.

upādāya-rūpa sắc phát sinh.

upadeśa "dạy", "trình bày chi tiết"; thành viên cuối cùng của ***dvādaśāṅgadharma-pravacana***. Ý nghĩa không cụ thể, đồng nghĩa với **A-tỳ-đạt-ma**. Theo lời của Saṃghabhadra, "***upadeśa*** đề cập đến tiết lộ, trả lời không sai lầm về những phản đối và xác nhận của [mười một] thành viên trước đó [của ***dvādaśāṅgadharma-pravacana***]".

upadhi ***cơ sở*** vật chất; nền tảng.

upakleśa phiền não thứ cấp; tùy phiền não. Nói chung là không có ý nghĩa kỹ thuật, thuật ngữ này cũng được sử dụng để chỉ phiền não nói chung.

upalabdhi kỳ thi

upalakṣaṇa quan sát chặt chẽ.

upanāha thù hận.

upapapadya-vedanīya-karma nghiệp báo được trải nghiệm trong đời sau.

upapatti-pratilambhika có được từ khi sinh ra.

upapatti-sthāna-pratilambhikā jñāna/ prajñā loại trí nhất định mà chúng sinh có được nhờ đức hạnh của chúng sinh đặc biệt ***gati***. Ví dụ, chúng sinh ở địa ngục bẩm sinh đã sở hữu ***paracitta-jñana***. Đối với con người, kiến thức này phải có được thông qua tu luyện.

upāsaka nam cư sĩ.

upasaṃpad "hoàn thành"; thọ giới cao hơn cho người đã gia nhập Tăng đoàn.

upāsikā nữ cư sĩ theo đạo Phật.

upastambha-hetu duy trì nguyên nhân; một trong năm nhân. → ***janana-hetu***.

upātta chiếm đoạt (do tâm - tâm sở).

upavāsa-saṃvara kiềm chế được thực hiện suốt một ngày một đêm.

upavāsastha-śīla giới bát quan trai; giới luật được thọ trì suốt một ngày đêm. Tương tự như ***upavāsasaṃvara***.

upekṣā bình thản.

upekṣendriya khả năng bình thản.

ūrdhva-bhāgīya thượng phần; liên quan đến phần trên. → năm kiết sử trên (***pañca-ūrdhva-bhāgīya)***.

ūṣman ấm áp.

uṣmagata "ấm lên", "ấm áp". Đây là trạng thái đạt được ***nirvedha-bhāgīya*** đầu tiên của giai đoạn cầu nguyện. Đôi khi nó còn được gọi là ***ūṣman.***

uṣṇatā nhiệt.

uttama tối thượng, cao nhất.

vadhya-ghātaka đao phủ.

vag-vijñapti biểu hiện giọng nói, nghiệp thông tin của lời nói.

Vaibhāṣika người theo Nhất thiết hữu bộ, xem *Vi diệu pháp* - ***mahāvibhāṣā*** là có thẩm quyền.

Vainaśika "Người có tính hủy diệt", người theo chủ nghĩa hư vô. Bằng thuật ngữ này, Saṃghabhadra dùng để chỉ những người phủ nhận tính thực tế của ***svabhāva*** của pháp.

vaitulya không thể so sánh được. Là thuật ngữ kỹ thuật, nó được nói bởi *Vaibhāṣika* đồng nghĩa với ***vaipulya*** và ***vaidalya*** (Pāli: ***vedalla***).

vaipulya "phát triển", một trong ***dvādaśāṅga-dharma-pravacana***. → ***vaitulya***.

vajropama-samādhi "tập trung như kim cương"; Gọi như vậy bởi vì, giống như viên kim cương có thể cắt đứt mọi sự vật, nó là giai

đoạn cuối cùng trong việc từ bỏ phiền não; bất cứ phiền não nào còn lại được loại bỏ trong định này.

vāk lời nói; câu (***vākya***).

varga phần/ bộ phận riêng biệt, chương.

varṇa màu da; giai cấp.

vartamāna "quay", "vận hành"; hiện tại, thời điểm hiện tại.

vāsanā "dấu vết", làm thơm. Saṃghabhadra giải thích rằng đây là chỉ định (không phải thực thể) cho trạng thái tinh thần được tạo điều kiện bởi ***akliṭa-ajñāna***. Đức Phật thoát khỏi điều này bởi vì Ngài không có ***aklisṭa-ajñāna***.

vāsita có hương thơm; điều rộng lớn, cơ sở, lý do.

vātāyana-rajas bụi trong lối đi của gió.

Vātsīputrīya Độc tử bộ; trường phái tách ra từ Nhất thiết hữu bộ. Những học thuyết đặc biệt của họ là ***pudgala*** không thể diễn tả được, a-tu-la (***asura***) là cảnh giới thứ sáu. → ***Pudgalavāda***.

vayu phong; gió.

vedanā thọ; cảm xúc, cảm giác.

Vibhajyavāda Phân biệt thuyết bộ; Trường phái của những người theo chủ nghĩa khác biệt. Trường phái tư tưởng đối lập với Nhất thiết hữu bộ (***Sarvāstitvāda***). Nó cho rằng chỉ có pháp hiện tại tồn tại. Tuy nhiên, một số người trong số họ, như những người theo trường phái *Kāśyapīya,* thừa nhận rằng nghiệp quá khứ chưa có quả (***adatta - phala***) cũng có thể được cho là tồn tại.

vibhaṅga phân tích, trình bày, bình luận.

vibhāṣā điều tra ***vicāra***.

vicikitsā nghi ngờ.

vidūṣaṇā-pratipakṣa tác nhân phản tác dụng tạo ra ghê tởm.

vidyā 1. Tri thức, hiểu biết. (Ngược lại là ***avidyā***) 2. khoa học hay nghiên cứu; ví dụ ***hetu-vidyā***.

vihimsā tác hại. Thức ***vijñāna***.

vijñāna-dhātu yếu tố thức.

vijñānāntyāyatana ý thức vô hạn, thứ hai là ***ārūpya samāpatti***. → ***samāpatti, ārūpya-dhātu***. ***Vijñapti-karma*** nghiệp thông tin. Điều này đề cập đến các nghiệp thân và khẩu có tính chất "thông báo", tức là biểu thị trạng thái tinh thần của người thực hiện.

vijñaptimātratā học thuyết *Yogācāra* về "chỉ nhận thức".

vijñeya có thể nhận thức được; đối tượng của nhận thức.

vikalpa phân biệt, khái niệm hóa.

vikṣipta phân tâm.

vikriyotpādanā bản chất của thay đổi (bị biến dạng) phát sinh.

vimokṣāvaraṇa giải thoát chướng; chướng ngại của giải thoát. Để đạt được giải thoát hoàn toàn, thánh A-la-hán phải vượt qua chướng ngại này bên cạnh ***kleśāvaraṇa.*** Có nhiều ý kiến khác nhau giữa các đạo sư *Vi diệu pháp*: một số người nói đây là ***samāpatty-āvaraṇa***; những người khác nói đó là ***akliṣṭa-ajñāna***. → ***ubhayabhāga-vimukta.***

vimokṣa-mārga giải thoát đạo; con đường giải thoát.

vimokṣa-mukha "giải thoát môn", "cổng giải thoát". Có ba: cửa không (***śūnyatā***), vô tướng (***ānimitta***), vô nguyện (***apraṇihita***).

vimukti-mārga giải thoát đạo; con đường giải thoát. Tương tự như ***vimokṣa-mārga.***

vinaya luật; những lời dạy kỷ luật của đức Phật.

vineya những người được hướng dẫn để chuyển hóa tâm linh.

vipāka, dị thục; chín muồi.

vipākaja "sanh do quả báo"; một trong những quan điểm giáo lý trong phân tích *A-tỳ-đạt-ma*: pháp được chia thành pháp sinh quả báo (ví dụ: mắt) và pháp không phải (ví dụ âm thanh).

vipāka-hetu quả nhân; nguyên nhân báo ứng. → ***hetu***; ***visadṛśaphal'ākṣepakatva***.

vipāka-phala quả báo; chỉ có kết quả nghiệp của cá nhân mới được gọi là ***vipāka-phala***. Quả do nghiệp tập thể tạo ra được gọi là ***adhipati-phala***.

vipariṇāma thay đổi.

viparīta bị đảo lộn, đảo lộn.

viparyāsa lộn xộn, sai lầm. Ví dụ: coi ***duḥkha*** là ***sukha,*** śūnya cho ***aśūnya, anitya*** cho ***nitya, anātman*** cho ***ātman***.

vipaśyanā-bhāvanā tu thiền tuệ minh sát, khác biệt với tu thiền định (***śamatha-bhāvanā***).

vipaśyanā-carita hành giả thiền minh sát.

vipratisāra hối hận.

viprayukta-saṃskāra bất tương ưng hành; duyên tách rời khỏi tư tưởng.

virat vắng mặt.

viraty-aṅga phần kiêng cử.

vīrya tinh tấn; siêng năng; chăm chỉ.

visabhāga-dhātv-ālambana (Phiền não) lấy các đối tượng thuộc về các phạm vi khác (so với phạm vi mà nó thuộc về).

visadṛśa khác nhau, không giống nhau.

visadṛśaphal 'ākṣepakatva (***vipāka-hetu*** được chỉ định như vậy vì lý do của nó) "phóng chiếu quả khác biệt [bản chất vô đạo đức]".

visaṃyoga "tách rời (từ phiền não)".

visaṃyoga-phala "quả của chia rẽ"; tức là ***pratisaṃkhyā-nirodha***. Đây chỉ được gọi là quả: pháp vô vi hoàn toàn vượt khỏi tiến trình nhân quả; Nói một cách chính xác, người ta chỉ có thể nói rằng ***nirodha*** đạt được (***prāpta***) bằng con đường. Tức là con đường dẫn đến xuất hiện của ***prapti*** của ***nirodha*** cho người thực hành.

visaṃyoga-prāpti tiếp thu phân chia.

viṣaya miền đối tượng.

viśeṣa khác biệt, đặc biệt, cụ thể.

viśeṣa-mārga con đường tiến bộ/ phân biệt.

viśiṣṭa nổi bật, đặc biệt.

viśiṣṭa-karma nghiệp đặc biệt.

viṣkambhana điều phục.

viśuddhi tịnh hóa, thanh tịnh.

vīta-rāga tách rời.

vitarka tầm; lý luận, tư duy diễn ngôn.

viveka tách.

vratāṅga phần tuân giữ giới luật.

vṛtti hoạt động, hành động.

vyākaraṇa giải thích, tiên đoán (ý nghĩa sau này được tiếp thu). Ngoài ra, phần thứ ba của ***dvādaśāṅga-dharma-pravacana***.

vyañjana-kāya nhóm âm tiết, một trong những ***viprayukta-saṃskāra***.

vyantībhūta được thanh lọc.

vyāpāda ác ý.

vyapakarṣa rút lui về mặt vật lý.

vyāpāra chức năng, hoạt động.

vyatireka nguyên tắc khác biệt (/ loại trừ).

vyavadāna tịnh hóa; ngược lại với ***saṃkleśa***.

vyaya-vyaya "biến mất - biến mất". Tương tự như ***anityatā-anityatā***. → ***anulakṣaṇa***.

vyūha mở rộng, phân phối, sắp xếp.

yathābhūtam quả thật; thực sự như nó là.

yathābhūta-jñāna chân như trí; hiểu biết về sự vật như chúng thực sự là.

yoga ách.

yoni phương thức sinh ra.

***

THƯ MỤC THAM KHẢO

I. TÀI LIỆU GỐC

Abhidhammatthasaṅgaho. Ed., Kosambi, D (Saranath, 1941).

Abhidhammāvatāra. Ed., Buddhadatta, AP. PTS (London, 1915).

Abhidharmadīpa with Vibhāṣā-prabhāvṛtti. Ed., Jaini, PS (Patna, 1959).

Abhidharmakośa-bhāṣya of Vasubandhu. Chapter I. Ed., Ejima, Y (Tokyo, 1989).

Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu. Chapter IX*: Ātmavādapratiṣedha.* Ed., Lee, CL (Tokyo, 2005).

Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu. Ed., Pradhan, P (Patna, 1975).

Abhidharmakośakārikā of Vasubandhu. Ed., Gokhale, GV, JRAS. Vol. 22 (Bombay, 1946).

Abhidharmakośaṭīkālakṣaṇānusāriṇī (*chos mngon pa'i mdzod kyi 'grel bshad mtshan nyid kyi rjes su 'brang ba zhes bya ba*) of *Pūrṇavardhana*. Peking no. 5597.

Abhidharmasamuccaya and Abhidarmasamuccayabhāṣya. Vol. I–III (Shiga, 2003).

Abhidharmasamuccaya of Asaṅga. Ed., Pradhan, P (Santiniketana, 1950).

Abhidharmasamuccayabhāṣya. Ed., Tatia, N (Patna, 1976).

Aṅguttara-nikāya. Ed., Morris, R, and Hardy, E. PTS (London, 1885–1900).

Arthaviniścaya Sūtra and its Commentary Nibandhana. Tr., Samtani, NH (Berkeley, 2002).

Arthaviniścaya-sūtra-nibandhana. Ed., Samtati, NH (Patna, 1971).

Dhammasaṅgani. Ed., Müller, E. PTS (London, 1885).

Dhātu Kathā Pakaraṇa and Its Commentary. Ed., Gooneratne, ER. PTS (London, 1892).

Dīghanikāya. Vol. I–III. Ed.,Rhys Davids, TW and Carpenter, J E . PTS (London, 1889–1910).

Dukapaṭṭhāna. Ed., Rhys Davids, CAF. PTS (London, 1906).

Jñānabinduprakaraṇa of Yaśovijaya. Ed., Saṅghavi, S, Singh Jain Series 16 (Calcutta, 1942).

Kathāvatthu. Ed., Taylor, AC. PTS (London, 1894–1897).

Kathāvatthuppakaraṇa Aṭṭhakathā. Ed., Minayeff, J. PTS (London, 1889); 1–22.

Majjhima-nikāya, I–IV. Ed., Trencker V, Chalmers R, Mrs. Rhys Davids. PTS (London, 1888 – 1925).

Milindapañha, Being dialogues between king Milinda and the Buddhist sage Nāgasena. Trenckner, V. PTS (London, 1890).

Nyāyabindutīkā (of Dharmottara), Bib. Bud. VII. Indian reprint (Delhi, 1992).

Paṭisambhidāmagga. Ed., Taylor, AC. PTS (London. 1979).

**Prakaraṇābhidharmāvatāra* (*rab tu byed pa chos mngon pa la 'jug pa zhes bya ba*). (Tohoku no. 4098, Peking no. 5599). Tr., by Jinamitra, Dānaśīla and Ye-shes-sde.

Puggalapaññati. Ed., Morris, R. PTS (London, 1883).

Saṃyutta-nikāya. Vols. I–VI. Ed., Feer, L. PTS (London, 1884–1904).

**Sāra-samuccaya-nāma-abhidharmāvatāra-ṭīkā* (*chos mngon pa la 'jug pa rgya cher 'grel pa snying po kun las btus pa zhes bya ba*). (Tohoku no.4097, Peking no. 5598). Tr. by Jinamitra, Dānaśīla and Ye-shes-sde.

Sarva-darśana-saṃgraha. Mainkar, TG (Poona, 1978).

Sphuṭārthābhidharmakośavyākhyā of Yaśomitra. Ed., Wogihara, U (Tokyo, 1971).

Sum cu pa'i 'grel pa (*Tibetan version of Sthiramati's Triṃśikābhāṣya*). Ed., Teramoto E (Kyoto, 1932).

Tarkabhāṣā of Mokṣākara Gupta. Ed., Embar Krishnamacharya (Baroda, 1942).

Tattvārthā (*chos mngon pa'i mdsod kyi bzhad pa'i rgya cher 'grel pa don gyi de kho na nyid zhes bya ba*) by Sthiramati. Tr., by Dharmapālabhadra (Peking no. 5875).

Tattvasaṃgraha of Śāntarakṣita with Pañjikā of Kamalaśīla. Vol. I–II, Gaekwad's Oriental Series, vols. xxx–xxxi (Baroda, 1926).

Tattvasaṅgraha of Ācārya Shāntarakṣita with the Commentary 'Pañjikā' of Shri Kamalashīla. Ed., Dwarikadas Shastri, Swami (Varanasi, 1982).

Tibetan Tripiṭaka, Peking Edition. Ed., Suzuki, DT (Tokyo-Kyoto, 1957).

Vibhaṅga, being the second book of the Abhidhamma Piṭaka. Ed., Rhys Davids, CAF. PTS (London, 1904).

Vijñaptimātratāsiddhi - Deux Traites de Vasubandhu. Ed., Lévi, S (Paris 1925).

Visuddhimagga of Buddhaghosa. Ed., Warren and Kosambi. Harvard Oriental Series (1950).

Yamaka, being the sixth book of the Abhidhamma Piṭaka. Ed., Rhys Davids, CAF. PTS (London, 1911–1913).

Yogācārabhūmi (*Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden*). Ed., Waldschmidt, E (1965).

長阿含經 T. 1 tr., Buddhayaśas and Zu Fo Nian.

中阿含經 T. 26 tr., Saṃghadeva.

雜阿含經 T. 99 tr., Guṇabhadra.

增一阿含經 T. 125 tr., Saṃghadeva.

大智度論 T. 1509 tr., Kumārajīva.

阿毘達磨集異門足論 T. 1536 tr., Huyền Trang.

阿毘達磨法蘊足論 T. 1537 tr., Huyền Trang.

施設論 T. 1538 tr., Dharmapāla et. al.

阿毘達磨識身足論 T. 1539 tr., Huyền Trang.

阿毘達磨界身足論 T. 1540 tr., Huyền Trang.

眾事分阿毘曇論 T. 1541 tr., Guṇabhadra et. al.

阿毘達磨品類足論 T. 1542 tr., Huyền Trang.

阿毘曇八犍度論 T. 1543 tr., Saṅghadeva et. al.

阿毘達磨發智論 T. 1544 tr., Huyền Trang.
阿毘達磨大毘婆沙論 T. 1545 tr., Huyền Trang.
阿毘曇毘婆沙論 T. 1546 tr., Buddhavarman Ā Daotai
鞞婆沙論 T. 1547 tr., Saṅghabhūti.
舍利弗阿毘曇論 T. 1548 tr., Dharmyaśas et. al.
阿毘曇心論 T. 1550 tr., Saṃghadeva et. al.
阿毘曇心論經 T. 1551 tr., Narendrayaśas.
雜阿毘曇心論 T. 1552 tr., Saṅghavarman.
阿毘達磨甘露味論 T. 1553 tr., unknown.
入阿毘達磨論 T. 1554 tr., Huyền Trang.
五事毘婆沙論 T. 1555 tr., Huyền Trang.
薩婆多宗五事論 T. 1556 tr., Fa Cheng.
阿毘曇五法行經 T. 1557 tr., An Shi Gao.
阿毘達磨俱舍論 T. 1558 tr., Huyền Trang.
阿毘達磨俱舍釋論 T. 1559 tr., Paramārtha.
阿毘達磨順正理論 T. 1562 tr., Huyền Trang.
阿毘達磨藏顯宗論 T. 1563 tr., Huyền Trang.
瑜伽師地論 T. 1579 tr., Huyền Trang.
成唯識論 T. 1585 tr., Huyền Trang.
阿毘達磨集論 T. 1605 tr., Huyền Trang.
阿毘達磨雜集論 T. 1606 tr., Huyền Trang.
大乘成業論 T. 1609 tr., Huyền Trang.
五蘊論 T. 1612 tr., Huyền Trang.
廣五蘊論 T. 1613 tr., Huyền Trang.
成實論 T. 1646 tr., Kumārajīva.
異部宗輪論 T. 2031 tr., Huyền Trang.
大唐西域記 T. 2087 by Huyền Trang.

II. TÀI LIỆU NGHIÊN CỨU

Abhidharma and Indian Thought. (2000). Published by the Committee for the Felicitation of Professor Doctor Junsho Kato's Sixth Birthday. Tokyo.

Aiyaswami Sastri, N (1978). *Satyasiddhiśāstra of Harivarman*. Vol. 2. Baroda.

Armelin, I (1978) *Le Coeur de la loi suprême. Traité de Fa cheng. Abhidharmahṛdayaśāstra de Dharmaśrī*. Paris.

Aung, Shwe Zan and Rhys Davids, CAF (1910). *Compendium of Philosophy* (*Abhidhammattha Saṅgaho*). PTS; London.

_____ (1915). *Points of Controversy or subjects of discourse: being a translation of the Kathāvatthu from the Abhidhammapiṭaka*. PTS, London.

Bagchi, P. Ch (1927). *Le canon bouddhique en Chine*. Paris.

Balasooriya, S., *et. al.* (1980). *Buddhist Studies in Honour of Walpola Rahula*. London.

Bareau, A (1950). 'Les Origines du Śāriputrābhidharmaśāstra." In: *Muséon* 63, nos. 1–2; 69–95.

_____ (1951). *Dhammasaṅgaṇi* – thèse complémentaire présentée a la faculté s lettres de l'université de Paris. Centre de documentation Universitaire, Paris.

_____ (1952). "Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule et leurs Abhidharmapiṭaka." In: *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient,* XLIV; 1–11.

_____ (1955). *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule*. Paris.

_____ (1956). "Trois traités sur les sectes bouddhiques attribués à Vasumitra." In: *Journal Asiatique,* CCXLIV; 167–191.

Bhikshu Thich Thien Chau (1999). *The Literature of the Personalists of Early Buddhism*. Delhi.

Broeck, José van den (1977). *La Saveur de l'immortel* (*A-pi-t'an Kan Lu Wei Lun*). Louvain.

Bu-ston. (1931–1932). *History of Buddhism*. Tr. by Obermiller, E. Heidelberg.

Buescher, Hartmut. (2007). *Sthiramati's Triṃśikāvijñaptibhāṣya: Critical Editions of the Sanskrit Text and its Tibetan Translation*. Wien.

Chou, Jou-Han (2009). 說一切有部の加行道「順抉擇分」の研究 (*A Study on the Nirvedha-bhāgīyas of the Prayoga-mārga of the Sarvāstivāda*). Tokyo.

Cox, C (1988). "On the Possibility of a Non-existent Object of Consciousness: Sarvāstivādin and Dārṣṭāntika Theories." In: *Journal of the International Association of Buddhist Studies,* Vol. 11, no.1; 31–87.

_____ (1992). "Attainment through Abandonment: the Sarvāstivādin Path of Removing Defilements." In: *Paths to Liberation – The Mārga and its Transformation in Buddhist Thought.* Honolulu; 63–105.

_____ (1995). *Disputed Dharmas – Early Buddhist Theories on Existence – An Annotated Translation of the Section on Factors Dissociated from Thought from Saṃghabhadra's Nyāyānusāra.* Tokyo.

Deleanu, Florin (2006). *The Chapter on the Mundane Path (Laukikamārga) in the Śrāvakabhūmi.* Vol. I–II. Tokyo.

Demiéville, P (1931-1932). "L'origine des Sectes Bouddhiques d'après Paramārtha." In: *MCB,* vol. I; 15–64.

_____ (1951). "A propos du Concile de Vaiśālī." In: *T'oung Pao,* vol. 40; 239– 296.

_____ (1961). N fragment sanskrit de l'Abhidharma des Sarvāstivādin." In: *Journal Asiatique,* CCXLIX; 461–465.

Dhammajoti, KL (1998a). "The Defects in the Arhat's Enlightenment: His *Akliṣṭa-ajñāna* and *Vāsanā*." In: *Bukkyō Kenkyū*, vol. XXVII. Hamamatsu; 65–98.

_____ (1998b). *Entrance into the Supreme Doctrine (Skandhila's Abhidharmāvatāra).* Colombo.

_____ (2003). "The Sarvāstivāda Doctrine of Simultaneous Causality" (revised version). In: *Journal of Buddhist Studies*, Vol. I, Editor-in-Chief, Y Karunadasa. Colombo; 17-54.

_____ (2002a). "*Sahabhūhetu,* causality and *sarvāstitva*." In: *Arcanā*. Colombo.

_____ (2002b). "Sarvāstivādin conception of *Nirvāṇa*." In: *Buddhist and Indian Studies in Honour of Professor Sodo Mori.* Tokyo; 335–348.

_____ (2003). "Karmic role of the *avijñapti* of the Sarvāstivāda." In: *Buddhist Studies,* vol. XXVII. Hamamatsu; 69–90.

_____ (2005a). "Logic in the *Abhidharma-mahāvibhāṣā*." In: *JCBSSL,* vol. II. Colombo; 180–197.

_____ (2005b). "Abhidharma and *Upadeśa*." In: *JCBSSL,* vol III. Colombo; 112–125.

_____ (2006). "Sarvāstivāda, Dārṣṭāntika, Sautrāntika and Yogācāra - Some Reflections on Their Interrelation." In: *JCBSSL,* vol. IV. Colombo; 184– 212.

_____(2007a). "Ākāra and Direct Perception: Vaibhāṣika versus Sautrāntika." In: *Bukkyō Kenkyū*. Hamamatsu; 1–34.

_____ (2007b). "The *Citta-caitta* Doctrine of Śrīlāta." In: JCBSSL, vol. V. Colombo; 217–242.

_____ (2007c). *Abhidharma Doctrines and Controversies on Perception*. 3rd revised edition. Hong Kong.

_____ (2008a). *Entrance Into the Supreme Doctrine (Skandhila's Abhidharmāvatāra)*. 2nd revised edition. Hong Kong.

_____ (2008b). "The Sixteen-mode mindfulness of Breathing". In: JCBSSL, Vol. VI. Colombo; 251–288.

_____ (2009a). "The Doctrine of the Six-stage mindfulness of Breathing". In: *Buddhist and Pali Studies in Honour of Venerable Professor Kakkapalliye Anuruddha*. Hong Kong; 639–650.

_____ (2009b). "The āveṇikī avidyā in the Sarvāstivāda School". In: 'Sravak', Lalji (ed.), *The Indian International Journal of Buddhist Studies*. Varanasi, Number 10, 55–74.

_____ (2009c). "*Fa Ju Jing,* the Oldest Chinese Version of the *Dharmapada*: Some remarks on the Language and Sect-affiliation of its Original". In: *Buddhist Studies* Vol. XXXVII Hamamatsu; 1–38.

_____ (2010). "The apramāṇa Meditation in the Sarvāstivāda — With Special Reference to Maitrī-bhāvanā". In: *Journal of Buddhist Studies,* Vol. VIII. Colombo; 165–186.

_____ (2011a). "The Sect-affiliation of the *Arthaviniścaya-nibandhana*". In: Lalji 'Sravak' (ed.), *Dharmapravicaya: Aspects of Buddhist Studies*. Varanasi; 113–141.

_____ (2011b). "*Śrīlāta's Anudhātu Doctrine*". In: *Buddhist Studies* Vol. XXXIX, pp. 19–77. (Hamamatsu, March, 2011)

_____ (2011c). "Summary and Discussion of the *Abhidharmakośabhāṣya*". In: *Gelong Lodro Sangpo, Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu. By Loius de La Vallee Poussin. Annotated Translation by Gelong Lodro Sangpo. With a new Introduction by KL Dhammajoti*. New Delhi; 1–68.

_____ (2011d). "From Abhidharma to Mahāyāna: Remarks on the Early Abhidharma Doctrine of the Three yāna-s". In: *Journal of Buddhist Studies*, Vol. IX. Colombo;153–169.

_____ (2012). "Abhidharma Debate on the Nature of the Objects of Sensory Perception". In: *Journal of Buddhist Studies*, Vol. X. Colombo; 203–234.

_____ (2015a). *Reading Buddhist Sanskrit Texts - An Elementary Grammatical Guide*. 3rd. edition. Hong Kong; 427 pp. ++

_____ (2015b). "*Prajñā-vimukta, ubhayatobhāga-vimukta* and *vimokṣāvaraṇa* — The Sarvāstivāda perspective". In: KL Dhammajoti (ed.), *Buddhist Meditative Praxis: Traditional teaching and modern applications*. Hong Kong; 25–50.

Dietz, S (1984). *Fragmente des Dharmaskandha – Ein Abhidharmatext in Sanskrit aus Gilgit*.

_____ (1989) "A Brief Survey on the Sanskrit Fragments of the Lokaprajñaptiśāstra." In: *Annual Memoirs of the Otani University Shin Buddhist Comprehensive Research Institute,* VII; 79–86.

Deleanu, Florin (2006). *The Chapter on the Mundane Path (Laukikamārga) in the Śrāvakabhūmi – A Trilingual Edition (Sanskrit, Tibetan, Chinese), Annotated Translation and Introductory Study*, Vol. I and II. Tokyo.

Edgerton, F (1953). *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammer and Dictionary.* New Haven.

Enomoto, F (1994). "A Note on Kashmir as Referred to in Chinese Literature: Ji-bin." In: *A Study of the Nīlamata – Aspect of Hinduism in Ancient Kashmir.* Kyōto; 357–365.

_____ (1996). "A Sanskrit Fragment from the *Vibhāṣā* Discovered in Eastern Turkestan." In: *Sanskrit-Texte aus dem buddhistischen Kanon: Neuentdeckungen und Neueditionen* III; 135–143.

Frauwallner, E (1951). *On the Date of the Buddhist Master of the Law, Vasubandhu.* Rome.

_____ (1995). *Studies in Abhidharma Literature and the Origins of Buddhist Philosophical Systems.* Eng. tr. by Sophie Francis Kidd under the supervision of Ernst Steinkellner. New York.

Fukuhara, R (1965). *Ubu Abidatsumaronsho no Hattatsu.* Kyoto. (1972). *A Study on Shitai Ron.* Kyoto.

Funanashi, I *et* Lu Cheng (1961). "Abhidharmakośa-śāstra." In: EnB, vol. I, fasc. 1; 57–63.

Hattori, M (1968). Dignāna on Perception. Cambridge, Massachusetts.

Hirakawa, A (1974). *Indo Bukkyō shi.* 2 vols. Tokyo.

_____ (1975). 仏教にわける法の研究. Tokyo.

_____ (1977). *Buddhist Chinese-Sanskrit Dictionary,* vol. I & II. Tokyo.

_____ (1980). "The Meaning of 'Dharma' and 'Abhidharma.'" In: *Indianisme et Bouddhisme: Mélanges offerts à Mgr Étienne Lamotte.* Louvain; 159–175.

_____ (1990). *A History of Indian Buddhism – from Śākyamuni to Early Mahāyāna.* Honolulu.

Hirakawa, A., *et. al.* (1973). *Index to the Abhidharmakośabhāśya – Part I: Sanskrit-Tibetan-Chinese.* Tokyo.

_____ (1977). *Index to the Abhidharmakośabhāśya – Part II: Chinese-Sanskrit.* Tokyo.

_____ (1978). *Index to the Abhidharmakośabhāśya – Part III: Tibetan- Sanskrit.* Tokyo.

Hofinger, M (1946). Étude sur le concile de Vaiśālī. Bibliothèque du Muséon, vol. 20.

Imanishi, J (1975). *Fragmente des Abhidharmaprakaraṇabhāṣya in Text and Úbersetzung* (*Abhidharmatexte in Sanskrit aus den Turfanfunden II*).

Jaini, PS (1952). "The Sautrāntika-theory of Bīja." In: *BSOAS,* vol. XXII, part 2; 236–249.

_____ (1958). "On the Theory of Two Vasubandhu." In: *BSOAS,* vol. XXI, part 1; 48–53.

_____ (1959a). "Origin and Development of the *Viprayuktasaṃskāra.*" In: *BSOAS,* vol. XXIII, part 3; 531–547.

_____ (1959b). "The Vaibhāṣika Theory of Words and Meanings." In: Jaini, PS. Ed., *Collected Papers on Buddhist Studies.* Delhi; 201–217.

Jong, JW de (1979a). "L'auteur de I'Abhidharmadīpa." In: *Buddhist Studies by J.W. de Jong*. Ed., Gregory Schopen. Berkeley; 115–117.

_____ (1979b). "Review of Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhāvṛtti, critically edited with notes and introduction by Padmanabh S. Jaini." In: *Buddhist Studies by J.W. de Jong*. Ed., Gregory Schopen. Berkeley; 609–611.

_____ (1979c). "Les Sūtrapiṭaka des Sarvāstivādin et des Mūlasarvāstivādin." In: *Buddhist Studies by J.W. de Jong.* Ed., Gregory Schopen. Berkeley; 229 –236.

Kajiyama, Y (1977). "Realism of the Sarvāstivāda School." In: *Buddhist Thought and Civilization – Essays in Honour of Herbert V. Guenther on his Sixtieth Birthday.* Ed., Kawamura, LS and Scott, K. California.

_____ (1985). *An introduction to Buddhist Philosophy - An Annotated Translation of the Translation of the Tarkabhāṣā* of Mokṣākaragupta. Tokyo.

Karunadasa, Y (1967). *Buddhist Analysis of Matter.* Colombo.

_____ (1983). "Vibhajyavāda versus Sarvāstivāda: the Buddhist Controversy on Time." In: *Kalyāni: Journal of Humanities and Social Sciences of the University of Kelaniya (Sri Lanka),* vol. II. Colombo; 1–28.

_____ (1985). "The Buddhist Theory of Double Truth." In: *Kalyāni: Journal of Humanities and Social Sciences of the University of Kelaniya (Sri Lanka),* vol. III Ā IV. Colombo; 23–55.

_____ (1987). "The Abhidhamma Theory of Paññatti: The Category of the Nominal and the Conceptual." In: *Professor N.A. Jayawickrama Felicitalion Volume.* Colombo; 20–50.

_____ (1996). "The Dhamma Theory – Philosophical Cornerstone of the Abhidhamma." In: *The Wheel Publication*, no. 412/413. Kandy.

Katō, J (1989). "Notes sur les deux maîtres bouddhiques Kumāralāta et Śrīlāta." In: *Indianisme et Bouddhisme: Mélanges offerts à Mgr Étienne Lamotte*; 197–213.

_____ (1989). *Kyōryōbu no Kenkyū.* Tokyo.

Kimura, T (1937). *Abidatsumaron no Kenkyū*. Vol. 6 of *Kimura Taiken Zenshū,* 木村泰賢全集, 第六卷. Tokyo.

_____ (1968). Vol. 5 of *Kimura Taiken Zenshū,* 木村泰賢全集, 第五卷. Tokyo.

Kragh, Ulrich Timme (2013). *The Foundation for Yoga Practitioners – The Buddhist Yogācārabhūmi Treatise and Its Adaptation in India, East Asia, and Tibet*. Cambridge.

Kudara, K (1982). "Uiguru yaku Abidatsumajunshōriron shōhon." In: *Bukkyōgaku kenkyū*, 38; 1–27.

Lama Chimpa, *et.* Chattopadhyaya, A (1970). *Tāranātha's History of Buddhism in India.* Delhi.

La Vallée Poussin, L., de (1905). "Les deux premiers conciles." In: *Le Muséon,* vol. VI; 213–323.

_____ (1908). "The Buddhist Councils." In: *The Indian Antiquary,* vol. XXXVII; 1–18 and 86–106.

_____ (1910). "The 'Five Points' of Mahādeva and the Kathāvatthu." In: *JRAS*; 413–423.

_____ (1913). *Théorie des douze Causes, Bouddhisme, Études et Matériaux.* London.

_____ (1918). *Vasubandhu et Yaçomitra, Troisième chapitre de l'Abhidharmakoça Kārikā, Bhāṣya et Vyākhyā, Avec une analyse de la Lokaprajñapti et de la Kāraṇaprajñapti de Maudgalyāyana.* London; 326–350.

_____ (1922). "Notes bouddhiques II, Le Vijñānakāya et le Kathāvatthu." In: *Académie royale de Belgique, Bulletin de la classe des lettres, 5e série,* VIII, no. 11; 516–520.

_____ (1923-1931). *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*. Vol. I–VI. Paris.

_____ (1925a). "Cosmologie Bouddhique." In: Études asiatiques oubliées à l'occasion de 25e anniversaire de l'École Française d'Extrême-Orient, vol. 1. Paris; 295–350.

_____ (1925b). "La controverse du temps et du pudgala dans le *Vijñānakāya*." In: Études asiatiques oubliées à l'occasion de

25e anniversaire de l'École Française d'Extrême-Orient, vol. 1. Paris; 343–376.

_____ (1925c). *Bouddhisme – opinions sur l'histoire de la dogmatique.* Paris.

_____ (1928). *Vijñaptimatratāsiddhi,* vol. I–II. Paris.

_____ (1930). "Documents d'Abhidharma: Texts relatifs au nirvāṇa et aux asaṃskṛtas en général I–II." In: *Bulletin de l'École Française d'ExtrêmeOrient,* 30; 1–28; 247–298.

_____ (1931-1932). "Documents d'Abhidharma." In: *MCB,* I; 65–121.

_____ (1936-1937). "Documents d'Abhidharma – la Controverse du Temps; les deux, les quatre, les trois vérités." In: *MCB,* V; 1–187.

Lamotte, E (1936). *Le Traité de l'acte de Vasubandhu.* In: MCB, IV, 151–288. Bruxelles.

_____ (1958). *Histoire du bouddhisme indien des origines à l'ère Śaka.* Louvain.

_____ (1970). *Le Traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna Mahāprajñāpāramitāśāstra*). Vol. I–V. Louvain.

_____ (1974). "Passions and Impregnations of the Passions in Buddhism". In: *Buddhist Studies in Honour of I. B. Horner*. Ed., L. Cousins, A. Kunst, and K. R. Norman. Holland/Boston; 91–104.

Lee, Jong Cheol (Ed.) (2005). *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu – Chapter: Ātmavādapraiṣedha*. Tokyo.

Lévi, S(1932). "Note sur des manuscrits sanscrits provenant de Bāmiyān (Afghanistan) et de Gilgit (Cachemire)." In: *Journal Asiatique*; 1–45.

Lü Cheng (1986). *Collected Works on Buddhist Studies by Lü Cheng,* 5 volumes. Beijing.

Masuda, J (1925). "Origin and Doctrines of Early Indian Buddhist Schools." In: *Asia Major,* vol. II; 1–78.

Matsuda, K (1986). *'Newly Identified Sanskrit Fragments of the Dharmaskandha in the Gilgit Manuscripts'*. Kyoto.

Maung Tin (1920). *The Expositor* (*Aṭṭhasālinī*). Revised and Ed.,

Mrs Rhys Davids, PTS. London.

McGovern, WM (1923). *A Manual of Buddhist Philosophy*. Vol. I. London.

Mejor, M (1989–1990). "The Problem of two Vasubandhus Reconsidered." In: *Indologica Taurinensia,* vol. XV–XVI; 175–183.

Mitomo, K (2007). アビダルマディーパの研究 (*A Study of the Abhidharmadīpa*). Kyoto.

_____ (1978). "Abidarumadīpa sakusha ni taisuru ni, san no mondai." *Indogaku Bukkyōgaku kenkyū* 27, no. 1; 221–225.

_____ (1979). "Abidarumadīpa gōhon no kentō (ichi)." *Bukkyōgaku* 7; 65–93.

_____ (1966). "Sharihotsuabidonron ni tsuite." In: *Kanakura Hakushi koki kinen ronbunshū: Indogaku Bukkyōgaku Ronshū,* 109–134. Kyōto.

Miyashita, H (1988). "心心所相應義にわけるākāra にっいて". In: IBK, 26, 152–153.

Mizuno, K (1978). *The Buddhist Theories of citta-caitta.* Tokyo; (in Japanese).

Mochizuki, Sh (1960–1963). *Bukkyō Daijiten.* Tokyo.

Mookerjee, S (1935). *The Buddhist Philosophy of Universal Flux.* Calcutta.

Nakamura, H (1980). *Indian Buddhism – A Survey with Bibliographical Notes.* Tokyo.

Ñāṇamoḷi (1956). *The Path of Purification* (*Visuddhimagga*). Colombo.

Nishi, G (1975). 阿毘達磨佛教の研究. Tokyo.

Nobuchiyo Odani & Yoshifumi Honjo. (2004). 俱舍論の原典研究 – 智品. 定品. Tokyo.

Nobuchiyo Odani & Yoshifumi Honjo. (2007). 俱舍論の原典研究 – 隨眠品. Tokyo.

Nyāyaponika (1952). *Abhidhamma Studies.* Colombo.

Nyāyatiloka (1952). *Guide through the Abhidhammapitaka.* Colombo.

Pandeya, R (1975). "Fragments from Buddhist Texts." In: *Buddhist Studies in India.* Delhi; 137–183.

Pelliot, P (1930). "Les stances d'introduction de l'Abhidharmahṛdayaśāstra de Dharmatrāta." In: *Journal Asiatique,* CCXVII; 267–274.

Prasad, HS (1991). *Essays on Time in Buddhism.* Delhi.

Pruden, LM (1988). Eng. tr. of *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu Vols. I–VI by La Vallée Poussin, Louis de.* Berkeley.

_____ (1988). Eng. tr. of *Le Traite de la Demonstration de 'Acte (Karmasiddhiprakaraṇa) by Lamotte, E.* Berkeley.

Przyluski, J (1931). "Sautrāntika et Dārṣṭāntika." In: *Rocznik Orjentalistyczny*; vol. VIII. Paris; 14–24.

_____ (1940). "Dārṣṭāntika, Sautrāntika and Sarvāstivādin." In: *IHQ,* vol. XVI, 2; 246–54.

Rahder, J (1931–1932). "Le *satkāyadṛṣṭi* d'après Vibhāṣā, 8." In: *MCB*; 227– 239.

Rahula, Walpola (1984). "Pāli as a Language for Transmitting an Authentic Religious Tradition." In: *Buddhist Studies in Honour of Hammalava Saddhatissa.* Colombo; 211–218.

Renou, L and Filliozat, J (1985). *L'Inde classique – manual des études indiennes,* vol. I–II. Paris.

Rhys Davids, CAF (1900). *A Buddhist Manual of Psychological Ethics, being a translation of the Dhamma-Sangaṇi.* London.

Rhys Davids, TW (1892). "Kathāvatthu." In: *JRAS*; 1–37.

Rockhill, WW (1884). *The Life of the Buddha and the Early History of His Order.* London.

Ryose, WR. (1986). "The Position of the Abhidharmahṛdaya in the 7 Historical Development of Sarvāstivāda Thought." In: *Abhidharma Research Institute*. Tokyo; 1–16.

Sakaki, R (1916). *Mahāvyutpatti.* 梵藏和漢四譯對校翻譯名義大集 Vols. I–II. Tokyo.

Sakamoto, Y (1981). *Abidatsuma no Kenkyū.* Tokyo.

Sakuma, HS (1996). *Sanskrit Word-Index to the Abhidharmasamuccayabhāṣyam.* Ed., Tatia, N. Tokyo.

Sakurabe, H (1960). "Abhidharmāvatāra by an Unidentified Author." In: *Nava Nālanda Mahāvihāra Research Publication,* vol. II; 359–370.

_____ (1969). *Kusharon no Kenkyū.* Tokyo.

_____ (1975). "Nyūabidatsumaron. (Chibetto bun yori no wayaku)." In: *Hajime Sakurabe, Bukkyo go no kenkyū.* Kyoto; 121–177.

Sakurable, H, *et.al.* (2004). 倶舎論の原典研究. Tokyo.

Samtani, NH. Tr. (2002). *Gathering the Meanings: The Arthaviniścaya Sūtra and its Commentary Nibandhana*. Berkeley.

Sangpo, Gelong Lodro. (2012). *Abhidharmakośa-Bhāṣya of Vasubandhu: The Treasury of the Abhidharma and its (Auto) commentary*. (Eng. tr. of the French tr. of Abhidharmakośa-Bhāṣya by L. de La Vallée Poussin), Vol. IV. Delhi.

Sasaki, G (1958). *Abidatsuma shisō kenkyū.* Tokyo.

_____ (1992). *Linguistic Approach to Buddhist Thought.* Delhi.

Schmithausen, Lambert (2007). Ālayavijñāna, On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy, 2 Vols. Tokyo.

_____ (2014). *The Genesis of Yogācāra-Vijñānavāda: Responses and Reflections*. Kasuga Lectures Series I. Tokyo.

Shogaito, M (1991). *Studies in the Uighur Version of the Abhidharmakośabhāṣyaṭīkā Tattvārthā.* Vol. I. Kyoto.

Shoten, H (2002). *Early Buddhism and Abhidharma Thought.* Japan.

Silk, Jonathan A (Ed.) (2000). *Wisdom, Compassion, and the Search for Understanding – The Buddhist Studies Legacy of Gadjin M. Nagao*. Honolulu.

Stcherbatsky, Th (1923). *The Conception of Buddhist Nirvāṇa.* Leningrad.

_____ (1970). *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word 'Dharma'*. Delhi.

_____ (1976). *The Soul Theory of the Buddhist* (*Translation of the 9th chapter of the Tibetan version of the Abhidharmakośabhāṣyam*). Delhi.

_____ (1993). *Buddhist Logic*, vol. I Ā II, Indian Edition. Delhi,.

Yamaguchi, S (1941). 無と有との對論. Tokyo.

Tabata, T (1982). "Junshōriron ni okeru kyōju."In: *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū* 31, no. 1; 316–319.

Taisho University (1998). Śrāvakabhūmi.Revised Sanskrit Text and Japanese Translation. Tokyo.

Takahashi, Koichi (2005). *Philosophical Development from the Bodhisattvabhūmi to the Bodhisattvabhūmiviniścaya: With Special Reference to the Concept of Vastu as Used in the "Tattvārtha" Chapter*. Tokyo. (『菩薩地』「真實義品」から「攝抉擇分中菩薩地」への思想展開)

Takakusu, J (1904-1905). "On the Abhidharma Literature of the Sarvāstivādins." In: *Journal of the Pali Text Society*, London; 67–146.

_____ (1905b). "The Works of Saṃghabhadra, an Opponent of Vasubandhu." In: *JRAS,* XXXVII; 158–159.

Takasaki, J (1965). "Remarks on the Sanskrit Fragments of the *Abhidharmadharmaskandha-pādaśāstra*." In: *Indogaku Bukkyōgaku kenkyū* 13, no. 1; 411–403

Tatia, N (1960). "Sarvāstivāda." In: *Nava Nālandā Mahāvihāra Research Publication*, vol. II; 75–138.

Tekin, S (1970). *Abhidharmakośa-bhāṣya-ṭikā Tattvārtha-nāma. The Uigur Translation of Sthiramati's Commentary on Vasubandhu's Abhidharmakośa-śāstra.* New York.

Ui, H (1979). 瑜伽論研究. Tokyo.

Van Den Broeck, J (1977). *La saveur de l'immortel* (*A-p'i-t'an Kan Lu Wei Lun) – La version chinoise de l'Amṛtarasa de Ghoṣaka.* Louvain.

Van Velthem, M (1977). *Le traité de la descente dans la profonde loi* (*Abhidharmāvatāraśāstra*) *de l'arhat Skandhila*. Louvain.

Venkataramanan, K (1953). *"Sāmmitīyanikāya Śāstra."* In: *Visva Bharati Annals* V; 153–243.

Waldschmidt, E (1980). "Central Asian Sūtra Fragments and their Relation to the Chinese Āgamas." In: *Die Sprache der ältesten buddhistischen Überlieferung* (*The Language of the Earliest Buddhist Tradition*)*;* 136– 174.

Watanabe, B (1954). *Ubu abidatsuma ron no kenkyū.* Tokyo.

Watanabe, F (1984). "A Study of the Saṃskāra Chapter Saṃyuktābhidharmasāraśāstra." In: *Buddhist Studies in Honour of Hammalava Saddhatissa*. Colombo; 238–248

Watters, Th (1904). *On Yuan Chwang's Travels in India*. Vol. I–II. London.

Willemen, C, *et. al.* (1998). *Sarvāstivāda Buddhist Scholasticism*. Leiden.

_____ (2006). *The Essence of Scholasticism - Abhidharmahṛdaya*, T no. 1550. Delhi.

Yamada, K (1957). 阿毗達磨佛教にわける認識の問題—境と所緣との考察を中心として. In: IBK, 5, 184–187.

Winternitz, M (1933). *A History of Indian Literature*. Vol. II. Calcutta.

Yin Shun (1968). 說一切有部為主論書與論師之研究 (*A Study of the Śāstras and Ācāryas of the Sarvāstivāda and Other Schools*). Taipei.

_____ (1972). 攝大乘論講記. Reprint. Taipei.

_____ (1974a). 唯識學探源. (*An Investigation into the Source of the Vijñaptimātratā Philosophy*) Reprint. Taipei.

_____ (1974b). 性空學探源. Reprint. Taipei.

_____ (1974c). 佛法概論. Reprint. Taipei.

_____ (1978). 印度之佛教. Reprint. Taipei.

_____ (1987). 空之探究. Reprint. Taipei.

_____ (1989). 印度佛教思想史. Taipei.

Yoshimoto, S (1982). *Abidaruma shisō*. Kyoto.

Yuyama, A (1987). "Remarks on the Kōkiji Fragment of the Lokaprajñapti." In: *India and the Ancient World, Trade and Culture before A.D. 650*. Ed., Gilbert Pollet; 215–227.

***

CHỈ MỤC

Abhidharma 1, 2, 3, 4, 5, 7, 11, 15, 19, 20, 21, 23, 24, 30, 34, 46, 58, 72, 121, 131, 137, 138, 140, 144, 145, 146, 147, 148, 213, 214, 277, 376, 379, 381, 382, 389, 394, 423, 495, 499, 510, 531, 539, 553, 561, 565, 576, 579, 580, 584, 592, 618, 718, 720, 721, 722, 723, 726, 728, 729, 730

abhidharma-kathā 4, 655

Abhidharmāvatāra 24, 36, 144, 148, 212, 353, 364, 365, 720, 721, 728

Ābhidharmika/Ābhidhārmika 655

abhidhyā 506, 655, 659

abhinirūpaṇā 307, 323, 351, 655

Abhinirūpaṇā-vikalpa 306

abhisamaya (cũng xem sự chứng ngộ trực tiếp) 15, 26, 93, 111, 195, 282, 324, 387, 420, 441, 582, 583, 584, 593, 599, 601, 629, 656, 660, 673, 676, 681, 685, 687, 695, 701

abhisamayāntika-jñāna 656

abhisaṃskāra 286, 484, 656

abhivinaya 3, 5, 14, 15, 656

abhūta-parikalpa 309

abhyupagama-citta 544, 656

acittaka 34, 494, 496, 517, 656

ādhāra-pratipakṣa 467, 656

adhimokṣa 47, 127, 134, 282, 290, 291, 292, 293, 585, 656

adhimukti 134, 290, 291, 585, 656

adhimukti-caryā 585

adhimukti-manaskāra 656

adhipati-phala 236, 241, 558, 656, 680, 691, 712

adhipati-pratyaya 121, 223, 233, 237, 624, 647, 648, 657

adhvan 79, 153, 159, 160, 161, 164, 181, 220, 278

ādhyātmika 58, 651

adṛśya 362, 657

āgama 6, 7, 80, 411, 657

agha 646, 657

agha-sāmantaka-rūpa 657, 659

ahrī 428

āhrīkya 48, 53, 54, 283, 423, 658

airyapathika 285

ajñāna 5, 71, 85, 338, 339, 340, 341, 420, 439, 475, 477, 551, 598, 658

ājñātāvīndriya 594, 595, 658, 660

ājñendriya 594, 595, 658, 660

ākāra-ālambana-apahrāsa 590, 658

ākāśa 15, 49, 51, 55, 100, 127, 257, 258, 615, 616, 617, 618, 637, 646, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 659, 667

ākāśa-dhātu 51, 257, 276, 646, 647, 651, 652, 653, 659

ākāśānantyāyatana 616, 659, 665

ākāśa-puṣpa 102, 659

ākiṃcanyāyatana 399, 457, 659, 665

akliṣṭa-ajñāna 289, 339, 340, 341, 342, 475, 612, 659, 711

akopya-dharman 573, 614, 659
akṣema 437, 659
ākṣepa 240, 512, 620, 659
ākṣepaka-karma 659
akuśala 48, 49, 50, 51, 131, 135, 244, 282, 283, 284, 285, 310, 358, 437, 438, 488, 499, 519, 523, 659, 676, 681, 685, 696
akuśala-mahābhūmika dharma 48
akuśala-mūla 282, 437, 659, 676, 685, 696
ālambana 28, 31, 37, 38, 46, 74, 75, 78, 83, 92, 121, 123, 175, 178, 191, 194, 209, 223, 232, 237, 252, 289, 290, 298, 303, 317, 321, 333, 358, 359, 361, 363, 366, 371, 372, 406, 440, 465, 466, 468, 470, 565, 581, 590, 624, 653, 658, 659, 660, 666, 681, 693, 694, 712
ālambanābhisamaya 601
ālambana-pratighāta 252, 660
ālambana-pratyaya 121, 191, 194, 223, 232, 237, 303, 624, 660
ālambanato 'nuśete 57, 660
ālaya-vijñāna 214, 660
alobha 47, 567, 660, 683
āloka 30, 582, 583, 646, 660
ālokalabdha-samādhi 582
alpecchatā 78, 567, 660
ấm lên 586, 710
amṛta-dvāra 143, 574, 660
âm thanh 37, 38, 40, 44, 52, 95, 116, 121, 198, 205, 218, 268, 269, 274, 320, 344, 346, 347, 354, 390, 410, 411, 413, 414, 415, 416, 417, 492, 525, 639, 697, 712
anāgāmin 611, 612, 613, 660, 705
anāgamya 577
anājñātam-ājñāsyāmīndriya 594, 595, 658, 660
ānantarya karma 534, 542, 661
ānantarya-mārga 12, 237, 239, 328, 389, 455, 457, 461, 466, 467, 561, 593, 594, 595, 596, 611, 621, 629, 631, 632, 636, 681
ānāpānasmṛti 143, 574, 657, 661
anapatrāpya 48, 53, 54, 135, 283, 423, 661
anāsrava 50, 55, 67, 284, 327, 358, 403, 433, 466, 469, 488, 497, 501, 502, 509, 512, 586, 593, 661, 666
anāsrava-jñāna 586, 593, 661
anāsrava-saṃvara 497, 509, 512, 661
anatrāpa 428
āneñjya 488, 661
anidarśana 49, 58, 263, 508, 647, 661
anidarśana-apratigha 508, 661
ānimitta 18, 661, 711
anityatā 28, 49, 51, 85, 139, 162, 173, 174, 178, 192, 209, 226, 361, 378, 380, 385, 406, 407, 409, 618, 626, 640, 641, 661, 662, 701, 713
anityatā-anityatā 409, 661, 662, 713
anityatā-lakṣaṇa 49, 385, 626, 661
anivṛta-avyākṛta 53, 55, 285, 661, 662
aniyata 48, 294, 295, 351, 424, 489, 536, 607, 662
antagrāha-dṛṣṭi 74, 435, 436, 438, 442, 444
antarā-bhava 112, 662
aṇu 265, 266, 267, 269, 273, 424, 662, 707
anubhava-pratyakṣa 335, 362, 369, 371, 662
anudhātu 46, 662
anulakṣaṇa 206, 409, 661, 662, 679, 706, 713
ānulomikī kṣāntiḥ 584
anumāna 26, 139, 361, 362, 653, 692

anupadhiśeṣa-nirvāṇa 603, 662
anurakṣaṇā-dharman 572, 614, 663
anuśaya 33, 57, 104, 112, 132, 146, 175, 239, 240, 282, 283, 310, 422, 423, 424, 425, 427, 431, 432, 435, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 453, 459, 468, 470, 487, 663, 691
anuśayana 130, 424, 444, 449, 450, 451, 452, 453, 663
anutpāda-jñāna 6, 327, 329, 330, 464, 579, 622, 663, 672, 679
anutpattika-dharma-kṣānti 584, 585, 663
anuvartaka 438, 502, 673, 695
anvaya-jñāna 325, 361, 362, 579, 580, 596, 663, 664, 676, 679
anyathā-anyathātva 155, 158
apara-paryāya-vedanīya 489, 542, 543, 664
apatrāpya 47, 52, 504, 664
apramāda 47, 282, 608, 664
apramādāṅga 502, 664
apraṇihita 18, 664, 711
aprāpti 33, 48, 127, 382, 385, 386, 455, 456, 604, 664, 666, 673
apratigha 58, 67, 131, 508, 652, 661, 664
apratilambha 392, 664
apratisaṃkhyā-nirodha 15, 49, 51, 55, 127, 320, 616, 618, 664, 667
arhat 419, 572, 665, 730
Artha 665
arthaviniścaya 20, 665
ārūpya 35, 74, 110, 130, 284, 285, 399, 435, 461, 538, 572, 578, 609, 659, 663, 665, 666, 686, 689, 699, 711
ārya 81, 93, 99, 110, 142, 195, 290, 316, 361, 382, 389, 392, 398, 399, 400, 454, 459, 461, 462, 478, 554, 563, 567, 571, 578, 579, 580, 599, 603, 604, 616, 629, 630, 632, 634, 635, 636, 666, 673, 684, 695, 697
ārya-mārga 93, 290, 578, 579, 580, 629, 632, 635, 636, 666
ārya-satya 110, 361, 666
ārya-vaṃśa 110, 567, 666
asabhāga 621, 631, 666
asad-ālambana 75, 666
aśaikṣa 58, 131, 284, 587, 610, 617, 635, 636, 661, 666
aśaikṣa-mārga 587, 610, 661, 666
asamanvāgama 23, 24, 121, 127, 382, 392, 455, 456, 666, 699
asamaya-vimukta 614, 663, 664, 666
asaṃjñi-samāpatti 378, 385, 398, 666
asaṃjñi-sattva 400, 667
asaṃprajanya 134, 289, 667
asaṃskṛta 30, 36, 38, 47, 49, 50, 51, 55, 79, 80, 108, 112, 126, 127, 130, 132, 136, 148, 149, 166, 167, 194, 232, 237, 264, 377, 378, 384, 417, 433, 618, 619, 620, 624, 625, 626, 632, 646, 647, 653, 664, 667, 689
asaṃvara 74, 126, 501, 509, 515, 529, 667
asaṃyoga-vastu 468, 470, 667
āsanna-kāraṇa 406, 667
asarvatraga 440, 443, 667
āśaya 54, 503, 535, 667
asevita 621, 667
Aśokāvadāna 8, 114, 117
āśraddhya 48, 134, 423, 667
āsrava 55, 326, 368, 419, 425, 427, 428, 451, 477, 667, 683
āsravakṣaya-jñāna 331, 419, 667

āśraya 31, 37, 44, 46, 209, 254, 267, 271, 274, 292, 298, 371, 387, 431, 484, 496, 500, 549, 580, 634, 667, 689
āśraya-samatā 31, 209, 667, 689
aṣṭa-dravyaka 268, 272
astitva 186, 192, 668
aśubha 488, 579, 668
aśubhā-bhāvanā 574, 668
aśucyanusmṛti 143, 660, 668
āsvādana 567, 668
Aśvaghoṣa 138, 447
atikrānta-manaskāra 16, 668
atīndriya 254, 668
ātmavādopādana 668
atyantābhāva 218, 668
auddhatya 48, 134, 283, 294, 423, 430, 460, 610, 669, 689
auddhatya-kaukṛtya 430, 669, 689
aupacayika 492, 669
āvaraṇa 252, 340, 341, 342, 400, 476, 669, 693, 699, 711
āvaraṇa-pratighāta 252, 669
āvaraṇa-vimukta 400, 699
avasthā 16, 155, 156, 157, 158, 162, 171, 176, 180, 181, 183, 408, 568, 669, 695
avasthā-anyathātva 158, 669
avayava 84
āveṇikī avidyā 297, 439, 670, 700, 721
avetya-prasāda 110, 669
avidyā 72, 116, 134, 201, 203, 281, 283, 296, 297, 315, 420, 424, 430, 439, 440, 443, 444, 465, 466, 475, 547, 548, 610, 611, 670, 689, 700, 711, 721
avidyāsrava 427, 670
avidyaugha 428, 670
avihiṃsā 48, 670
avijñapti 36, 37, 38, 41, 42, 47, 73, 112, 126, 147, 205, 251, 255, 274, 488, 489, 490, 493, 494, 495, 498, 499, 512, 514, 515, 517, 521, 522, 523, 525, 527, 530, 531, 532, 535, 540, 670, 673, 674, 675, 680, 693, 720
avijñapti-karma 493, 512, 530, 670, 680, 693
avijñapti-rūpa 47, 112, 255, 670, 674
avyākṛta 49, 50, 51, 53, 55, 58, 244, 282, 284, 285, 386, 403, 488, 661, 662, 670, 707
avyākṛta-mūla 282, 670
āyatana 13, 27, 28, 29, 31, 35, 37, 38, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 73, 76, 77, 83, 84, 110, 111, 125, 129, 130, 132, 134, 135, 136, 146, 193, 205, 241, 248, 251, 267, 271, 272, 278, 337, 346, 347, 378, 379, 395, 403, 404, 412, 413, 459, 464, 486, 551, 566, 586, 622, 628, 629, 644, 670, 671, 674, 697, 707
āyatana-pratilambha 378, 379, 671
āyatana-svalakṣaṇa 28, 272, 671, 707
ayoniśo manaskāra 550, 671, 707
āyus 34, 35, 402, 404
bậc thầy phương Tây 101, 102, 103, 104, 133, 149, 450, 691
bahirdeśaka 101, 505, 671
bahu-dhātu 110, 671
bám víu 425, 429, 466, 548, 551, 663, 704, 708
bản chất nội tại 14, 18, 24, 25, 29, 30, 32, 39, 52, 53, 54, 55, 58, 59, 79, 84, 88, 90, 95, 96, 153, 154, 158, 161, 172, 191, 192, 197, 253, 255, 267, 274, 290, 291, 293, 294, 301, 312, 319, 320, 322, 331, 332, 333, 341, 357, 358, 382, 388, 411, 413, 421, 434,

445, 446, 464, 468, 484, 491, 502, 564, 571, 579, 590, 591, 592, 594, 596, 598, 680, 690, 692, 706
bandhana 62, 282, 425, 426, 429, 460, 612, 671, 698
Bất Lai 660
Bhadanta 12, 87, 99, 143, 180, 227, 231, 257, 258, 275, 327, 380, 445, 459, 472, 498, 542, 562, 600, 618, 644 (cũng xem Dharmatrāta)
bhājana-loka 244, 671
bhautika-rūpa 126, 671
bhava 112, 203, 431, 435, 437, 486, 547, 549, 551, 662, 671
bhāva-anyathātva 154, 158, 184, 671
bhavāgra 55, 326, 399, 427, 428, 459, 609, 612, 671
bhāvanā-mārga 440, 443, 562, 587, 595, 608, 609, 661, 671
bhāvanā-mayī prajñā 15, 564, 572, 579, 587, 602, 625, 671
bhavaugha 428, 671
bhūmi 8, 243, 284, 286, 296, 306, 326, 398, 434, 571, 585, 609, 644, 665, 685, 698
bhūyo-vītarāga 612, 672
bīja 46, 169, 214, 215, 232, 388, 445, 634, 662, 672, 682
bodhi 13, 327, 574, 672
bodhipakṣya-dharma 6, 13, 672
Bodhisattva 584, 585
Bodhisattva-niyāma 584
Bodhisattva-yāna 585
brahma-carya 536, 672
bṛhatphala 401, 672
Buddhabhūmi-sūtra-śāstra 372
Buddhadeva 70, 97, 98, 100, 138, 155, 158, 160, 163, 164, 175, 227, 255, 257, 300, 380, 498, 618, 664
Buddhaghosa 600, 717
Buddhamitra 575
Buddha-vacana 10, 23, 410, 411, 412, 672
buddhi-pratyakṣa 335, 362, 369, 371, 372, 373, 672
các bậc thầy ngoại quốc 104
các điều kiện 11, 15, 17, 23, 31, 32, 44, 47, 48, 50, 82, 167, 168, 169, 180, 181, 183, 193, 194, 205, 207, 223, 225, 226, 227, 228, 232, 233, 348, 349, 375, 376, 377, 378, 380, 381, 383, 386, 389, 395, 406, 483, 504, 512, 514, 518, 526, 542, 546, 568, 576, 577, 615, 635, 639, 640, 645
caitasika 24, 47, 126, 127, 128, 130, 132, 134, 135, 279, 280, 281, 282, 288, 672, 689
caitta 36, 37, 38, 46, 51, 96, 112, 148, 178, 229, 279, 281, 282, 283, 285, 286, 294, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 332, 343, 350, 357, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 371, 372, 373, 384, 406, 450, 472, 512, 672, 673, 703, 721, 727
cakra-vartin 558, 672
cakṣurabhijñā 393
cân bằng 398, 399, 552
catuṣ-koṭi 60, 672
cetanā 47, 81, 100, 111, 127, 134, 204, 280, 282, 286, 287, 300, 301, 302, 484, 485, 488, 490, 491, 493, 498, 512, 522, 535, 572, 592, 614, 670, 672, 673, 682, 700
cetanā-dharman 572, 614, 672
chanda 47, 127, 134, 280, 282, 287, 292, 673, 683
chánh niệm 6, 7, 17, 47, 127, 143, 290, 292, 302, 351, 352, 479,

519, 565, 569, 575, 576, 581, 661, 702, 704, 705
chánh niệm về hơi thở 143, 290, 292, 565, 661
chức năng 10, 14, 17, 22, 30, 32, 34, 37, 46, 91, 139, 164, 166, 170, 171, 172, 173, 174, 182, 194, 212, 213, 216, 217, 227, 234, 236, 245, 255, 257, 261, 262, 276, 277, 278, 289, 291, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 323, 328, 334, 345, 346, 347, 348, 349, 351, 355, 358, 361, 386, 388, 395, 396, 398, 410, 412, 417, 421, 422, 424, 427, 431, 432, 453, 455, 485, 520, 521, 531, 532, 542, 561, 575, 594, 595, 600, 601, 620, 625, 629, 654, 658, 680, 707, 713
cintā-mayī prajñā 572, 579, 587, 602, 673
citta 37, 43, 46, 51, 52, 55, 96, 112, 118, 125, 126, 127, 128, 132, 136, 148, 178, 179, 203, 235, 241, 277, 278, 279, 280, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 293, 294, 295, 298, 299, 300, 302, 303, 304, 305, 309, 310, 311, 312, 313, 317, 320, 326, 332, 342, 343, 344, 351, 353, 356, 357, 358, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 371, 372, 373, 375, 376, 377, 378, 381, 382, 384, 385, 393, 406, 427, 450, 451, 453, 472, 489, 492, 496, 498, 505, 512, 520, 536, 544, 602, 628, 650, 651, 656, 669, 673, 686, 687, 689, 694, 703, 706, 727
cittānuparivartin 505, 528, 673
có điều kiện 32, 50, 56, 80, 126, 193, 195, 197, 198, 203, 205, 206, 207, 212, 218, 220, 225, 227, 237, 238, 292, 347, 348, 355, 380, 395, 408, 433, 481, 546, 550, 552, 553, 554, 615, 617, 619, 637, 640, 644, 654, 682, 692, 699, 701 (cũng xem saṃskṛta)
con đường chuẩn bị 12, 467, 561, 569, 571
con đường giải thoát 12, 328, 431, 455, 460, 461, 462, 463, 467, 561, 594, 595, 610, 611, 658, 661, 711
con đường nhãn quan (cũng xem darśana-mārga) 673
con đường phân biệt 467
con đường siêu thế 461, 463
con đường thế gian (cũng xem laukika-mārga) 62, 457, 458, 459, 460, 461, 684
công đức (cũng xem puṇya) 439, 474, 488, 509, 528, 535, 556, 557, 568, 569, 570, 665, 683, 695
Cox, C 720
đặc điểm cơ bản 216, 319, 584
đặc tính của điều kiện 257, 701
đặc tính nội tại 16, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 30, 41, 95, 96, 197, 253, 265, 271, 272, 316, 318, 338, 343, 565, 597, 598, 648, 671, 675, 707
darśanābhisamaya 601
darśana-heya 50, 57, 130, 131, 139, 284, 440, 441, 444, 445, 463, 465, 466, 563, 590, 595, 661, 673, 685, 687, 701
darśana-mārga 440, 442, 443, 459, 578, 580, 581, 582, 584, 587, 591, 593, 595, 607, 608, 609, 612, 661, 673, 675
Dārṣṭāntika 19, 20, 55, 77, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 147, 152, 153, 154, 157, 193, 199, 200, 202, 203, 204, 225, 226, 230, 233, 288, 299, 300, 302, 316, 317, 335, 344, 353, 380, 407, 408, 413, 446, 447, 458, 491,

498, 511, 513, 537, 542, 543, 562, 592, 618, 619, 638, 648, 720, 721, 728
dauśīlya 502, 510, 673
Devaśarman 70, 106, 118, 223, 551
Dharmagupta 76, 101, 504
dharma-jñāna 239, 240, 241, 324, 361, 362, 464, 579, 596, 600, 674, 676
Dharmakīrti 96, 98
dharma-lakṣaṇa 9, 674
dharmānudharma 111, 674
dharmānusārin 605, 614, 674
dharma-pratisaṃvid 415, 674
Dharma-pravicaya 674
dharma-sabhāgatā 395, 674
Dharma-skandha 6, 7, 8, 58, 106, 115
dharmatā 3, 168, 181, 184, 409, 505, 633, 674
dharmatā-prātilambhika 505, 674
Dharmatrāta 2, 12, 56, 97, 98, 99, 100, 128, 138, 144, 145, 154, 158, 159, 160, 161, 163, 164, 172, 180, 181, 184, 219, 256, 257, 258, 275, 298, 299, 300, 301, 327, 344, 380, 498, 511, 542, 557, 592, 618, 644, 646, 654, 671, 728
dharmāyatana 42, 43, 44, 248, 253, 256, 376, 379, 497, 498, 511, 674
Dharmāyatana-saṃgṛhīta-rūpa 497
dhātu 13, 27, 29, 35, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 51, 52, 58, 73, 74, 110, 111, 113, 125, 129, 130, 132, 134, 135, 136, 146, 193, 257, 259, 276, 278, 284, 285, 342, 379, 395, 398, 413, 428, 434, 435, 444, 464, 465, 474, 482, 486, 488, 497, 502, 520, 538, 546, 566, 572, 575, 586, 609, 611, 622, 623, 626, 644, 646, 647, 651, 652, 653, 658, 659, 663, 665, 666, 668, 671, 674, 680, 686, 688, 689, 696, 697, 699, 704, 711
Dhātukāya 105, 134, 136, 283
dhyāna 110, 143, 501, 512, 562, 568, 577, 578, 609, 674, 675, 686, 699
dhyāna-saṃvara 675
điều kiện 11, 15, 17, 23, 30, 31, 32, 36, 37, 39, 40, 42, 44, 47, 48, 50, 51, 53, 56, 73, 75, 77, 80, 81, 82, 83, 90, 95, 118, 126, 127, 153, 154, 161, 167, 168, 169, 171, 172, 173, 174, 175, 180, 181, 183, 185, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 200, 203, 205, 206, 207, 211, 212, 215, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 243, 257, 258, 262, 280, 288, 289, 292, 293, 299, 300, 303, 304, 316, 322, 330, 333, 347, 348, 349, 350, 351, 354, 355, 375, 376, 377, 378, 380, 381, 382, 383, 385, 386, 387, 389, 390, 395, 401, 402, 405, 406, 407, 408, 409, 417, 433, 439, 449, 453, 456, 469, 478, 479, 481, 483, 487, 488, 501, 502, 503, 504, 505, 512, 513, 514, 518, 526, 528, 539, 542, 545, 546, 548, 549, 550, 552, 553, 554, 557, 567, 568, 576, 577, 594, 615, 616, 617, 618, 619, 623, 624, 635, 637, 639, 640, 644, 645, 646, 647, 650, 652, 653, 654, 659, 660, 667, 682, 686, 692, 694, 698, 699, 701, 707, 710
đỉnh cao 75, 133, 145, 382, 399, 400, 461, 538, 566, 578, 580, 581, 583, 584, 585, 587, 589, 612, 671

divya-cakṣus 265, 493, 662, 675
đối tượng không tồn tại 75, 78, 81, 82, 96, 353, 354, 355, 629, 666 (cũng xem asad-ālambana)
đốn ngộ 562, 599, 600, 601, 602
đồng sinh có điều kiện 347, 348, 481, 546, 553, 554, 682 (cũng xem pratītya-samutpāda)
dravya 24, 25, 28, 88, 100, 155, 159, 172, 179, 180, 181, 186, 196, 197, 209, 266, 269, 270, 271, 272, 273, 277, 298, 304, 371, 380, 522, 620, 626, 649, 653, 675, 689, 692
dravyāntara 192, 403, 447, 624, 675
dravya-paramāṇu 266, 269, 675
dravya-samatā 209, 675, 689
dravya-svalakṣaṇa 28, 272, 675
dṛṣṭa-dharma-phala 557, 675
dṛṣṭadharma-sukha-vihāra 674
dṛṣṭa-pada 9, 675
dṛṣṭi-parāmarśa 436, 441, 444, 676, 690
dṛṣṭi-prāpta 326, 605, 606, 676
dṛṣṭy-ogha 676
dṛṣṭy-upādāna 429, 627, 676
duḥkha 12, 52, 60, 85, 109, 130, 203, 238, 239, 240, 241, 259, 320, 325, 360, 361, 398, 420, 425, 429, 430, 433, 440, 441, 442, 444, 464, 465, 470, 487, 489, 548, 549, 550, 552, 561, 573, 576, 578, 580, 587, 593, 599, 600, 601, 602, 622, 624, 626, 629, 630, 634, 635, 637, 638, 639, 649, 658, 666, 674, 676, 685, 688, 689, 701, 712
duḥkhadarśana-heya 676
duḥkha-jñāna 320, 325, 360, 676
duḥkha-satya 85, 361, 442, 465, 587, 599, 600, 601, 602, 630, 658, 674, 676
duḥkhatā 28, 85, 361, 676
duḥkha-vedanīya 489, 676
durgati 16, 74, 142, 427, 588, 641, 676
dūrībhāva-pratipakṣa 467, 676
dvādaśāṅga 9, 10, 23, 565, 669, 676, 677, 678, 687, 706, 708, 710, 713
dvādaśāṅga-dharma-pravacana 23, 669, 676, 677, 678, 687, 708, 710, 713
evaṃ-pādaka 59, 677
Frauwallner 107, 128, 129, 130, 131, 136, 137, 156, 157, 159, 161, 162, 163, 165, 167, 172, 173, 176, 178, 596, 722
gati 34, 119, 142, 278, 286, 396, 398, 404, 428, 482, 491, 546, 604, 606, 607, 621, 626, 644, 677, 709
geya 10, 676, 677, 687
Ghoṣaka 12, 56, 57, 100, 138, 143, 144, 154, 158, 163, 164, 165, 175, 219, 298, 344, 454, 561, 580, 586, 683, 730
ghrāṇa-indriya 47, 677
gotra 39, 278, 572, 573, 579, 677
Grantha 677
hành động chuẩn bị 490, 540, 541
hetu 23, 32, 73, 74, 82, 97, 103, 121, 127, 128, 131, 132, 139, 166, 172, 177, 189, 190, 191, 193, 195, 198, 202, 204, 205, 206, 208, 211, 215, 217, 219, 222, 228, 229, 235, 246, 250, 259, 262, 279, 282, 289, 307, 377, 397, 434, 448, 468, 470, 482, 485, 493, 499, 512, 587, 601, 632, 647, 649, 653, 656, 658, 664, 677, 678, 679, 680, 688, 693, 694, 696, 697, 701, 703, 707, 708, 709, 711, 712
hetu-kauśalya 23, 32, 678

hetu-pratyaya 32, 121, 131, 172, 191, 215, 228, 678
hetuvāda 678
hiệu lực 163, 240, 680, 698, 699
hoa trời 659
hrī 48, 52, 499, 504, 678
hữu hình 28, 38, 40, 41, 47, 73, 198, 233, 250, 251, 254, 255, 256, 263, 265, 320, 339, 344, 346, 347, 348, 349, 364, 414, 473, 496, 508, 648, 649, 650, 654, 705
idaṃsatyābhinirveśa-kāyagrantha 678
indriyāśrita-pratyakṣa 362, 369, 371, 372, 678
īrṣyā 48, 134, 296, 678
īryāpatha 55
janana-hetu 678, 679, 688, 694, 708, 709
janmāpravṛtti 626, 679
jarā-jarā 679
jarā-lakṣaṇa 49, 385, 679
jāti-jāti 662, 679
jāti-lakṣaṇa 49, 385, 405, 406, 679
jihvā-indriya 47, 679
jīvitendriya 34, 48, 127, 133, 205, 378, 380, 385, 401, 402, 522, 525, 679
jñāna 3, 5, 6, 27, 31, 53, 74, 82, 83, 88, 93, 111, 115, 123, 132, 142, 239, 240, 241, 282, 292, 320, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 329, 330, 331, 332, 337, 340, 341, 343, 360, 361, 362, 364, 368, 370, 373, 374, 388, 400, 419, 420, 464, 475, 477, 536, 579, 580, 585, 586, 593, 594, 595, 596, 598, 600, 609, 610, 611, 622, 627, 636, 656, 661, 663, 664, 666, 667, 672, 674, 676, 678, 679, 681, 682, 683, 684, 685, 687, 690, 693, 694, 695, 698, 701, 709, 713
jñāna-parijñā 420, 679, 681
Jñānaprasthāna 105, 106, 121, 122, 132, 153, 191, 618, 646
Jñanotpāda-śāstra 580
jñeya 93, 131, 228, 320, 322, 340, 341, 439, 476, 679
jñeyāvaraṇa 669, 679
kāmacchanda 426, 429, 610, 680, 689
kāmāsrava 427, 680
kāmaugha 428, 680
kāmopādāna 429
kāritra 91, 156, 157, 159, 161, 162, 163, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 176, 177, 178, 179, 181, 184, 186, 187, 194, 220, 240, 246, 252, 257, 406, 407, 680, 682, 691, 707 (cũng xem sự hoạt động/ hoạt động)
karma 73, 132, 146, 244, 245, 396, 397, 410, 430, 431, 482, 484, 486, 488, 490, 493, 506, 508, 510, 512, 514, 515, 518, 522, 523, 528, 529, 530, 531, 532, 534, 535, 536, 539, 540, 542, 543, 549, 557, 573, 659, 661, 662, 667, 670, 673, 675, 680, 681, 689, 690, 693, 700, 701, 706, 709, 711, 713
karma-patha 506, 510, 515, 522, 528, 535, 681
karuṇā 16, 664, 681, 684
kāryābhisamaya 601, 602
Kāśyapīya 76, 101, 681, 711
Katō 83, 99, 724
Kātyāyanīputra 2, 3, 21, 106, 121, 122, 137, 163, 518, 580
kaukṛtya 48, 294, 295, 297, 423, 430, 669, 681, 689

kāyagrantha 429, 678
kāya-sākṣin 611
khả năng tiếp thu 31, 239, 240, 322, 323, 327, 328, 329, 380, 382, 455, 464, 579, 581, 582, 584, 585, 589, 590, 593, 594, 596, 610, 644, 664
kha-puṣpa 94, 619
không gian 37, 49, 51, 55, 61, 125, 233, 251, 252, 256, 257, 258, 264, 274, 275, 276, 286, 339, 347, 348, 383, 385, 464, 496, 615, 616, 620, 636, 637, 638, 642, 645, 646, 647, 648, 650, 652, 653, 654, 657, 659 (cũng xem ākāśa)
không mang tính thông tin 253, 491, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 505, 508, 509, 510, 511, 512, 514, 515, 516, 517, 519, 521, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 670 (cũng xem avijñapti-rūpa)
không sở hữu 79, 127, 699 (cũng xem asamavāgama)
không thu được 155, 339, 385, 386 (cũng xem aprāpti)
không xác định 51, 52, 53, 55, 104, 135, 173, 200, 201, 244, 284, 285, 294, 295, 297, 342, 386, 389, 393, 437, 438, 475, 488, 489, 536, 537, 607, 638, 661, 662, 670, 688, 689
khuynh hướng 13, 33, 34, 57, 59, 128, 130, 287, 292, 311, 317, 339, 395, 396, 397, 431, 440, 447, 570, 604, 634, 655, 656, 663, 687
kleśa 48, 55, 58, 130, 134, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 295, 296, 340, 341, 376, 419, 422, 423, 424, 425, 428, 440, 442, 470, 476, 594, 595, 603, 630, 634, 663, 667, 671, 676, 677, 681, 682, 685, 692, 696, 702, 704, 707
kleśa-bīja 634, 682
kleśāvaraṇa 438, 669, 679, 682, 708, 711
kliṣṭa-ajñāna 339, 682
krodha 48, 134, 281, 296, 423, 682
kṛta-parijaya 16, 668, 682
kṛtsnāyatana 354, 682
kṣānti 31, 93, 239, 240, 241, 292, 322, 323, 325, 327, 464, 538, 562, 568, 571, 578, 579, 580, 581, 584, 585, 588, 589, 591, 593, 595, 596, 636, 658, 662, 663, 664, 688, 690
kṣaya-jñāna 6, 326, 329, 330, 611, 679, 683
kṣema 51, 626, 683
kṣīṇa-āsrava 419
Kumāralāta 97, 447, 724
kuśala 17, 47, 49, 50, 51, 52, 53, 58, 74, 111, 130, 131, 135, 244, 282, 283, 284, 285, 287, 295, 310, 358, 403, 451, 455, 479, 488, 499, 546, 571, 573, 574, 578, 579, 581, 586, 588, 591, 673, 683, 695, 707 (cũng xem kuśala-mūla)
kuśala-dharma-cchanda 287
kuśala-karmapatha 111, 673, 683
kuśala-mahābhūmika dharma 47
kuśala-mūla 17, 52, 282, 571, 573, 574, 578, 579, 581, 586, 683, 695
kuśalamūla-samuccheda 436, 455, 504, 683
lajjā 79, 683
lakṣaṇa-anyathātva 154, 683
Lamotte, E 56, 70, 473, 726, 728
làm thơm 478, 710 (cũng xem vāsanā)
lậu hoặc 419, 422, 477, 478, 611, 642 (cũng xem āsrava)
laukikāgra-dharma 124, 238, 241, 571, 578, 580, 588, 683, 688

laukika-jñāna 684
laukika-mārga 458, 684
laukikī samyak-dṛṣṭi 329, 684
logic 5, 79, 80, 92, 94, 96, 98, 118, 120, 138, 139, 141, 152, 159, 184, 185, 187, 213, 219, 275, 316, 334, 367, 383, 417, 483, 486, 508, 516, 519, 521, 627, 653, 671, 677, 678, 689, 707
lời Phật 3, 10, 11, 21, 410 (cũng xem buddha-vacana)
lokottara-jñāna 88, 684
lý luận 5, 8, 35, 48, 71, 80, 183, 213, 287, 294, 312, 348, 408, 414, 422, 459, 483, 508, 514, 530, 600, 628, 654, 659, 713
lý luận logic 5, 80, 483
mada 48, 134, 296, 423, 684
mahābhūmika-dharma 283, 285, 286, 659, 662, 688
mahābhūta 73, 126, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 262, 273, 399, 402, 492, 496, 648, 652, 670, 695, 706, 708
mahā-karuṇā 16, 684
Mahāprajñāpāramitopadeśa 105, 584, 585
mahāpuruṣa 526
Mahāsāṃghika 20, 99, 101, 204, 244, 310, 312, 331, 332, 335, 599, 600, 602, 607, 613, 616, 617
Mahāyāna-saṃgraha 214, 582, 584
Mahīśāsaka 75, 76, 101, 332, 599, 617
māna 281, 295, 424, 440, 443, 473, 610, 655, 667, 684, 689, 708
manas 37, 38, 203, 204, 277, 278, 279, 403, 564, 595, 660, 670, 674, 684
manasikāra 280, 282, 685 (cũng xem manaskāra)
manaskāra 16, 47, 127, 134, 289, 290, 301, 354, 361, 550, 566, 656, 668, 671, 685, 707
mano-bhūmi 284, 296, 306, 571, 685
mārga 6, 12, 13, 56, 60, 74, 93, 130, 146, 237, 239, 290, 325, 328, 389, 433, 440, 442, 443, 455, 457, 458, 459, 461, 465, 466, 467, 475, 561, 562, 568, 578, 579, 580, 581, 582, 584, 587, 591, 593, 594, 595, 596, 597, 599, 600, 601, 603, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 621, 629, 630, 631, 632, 633, 635, 636, 658, 661, 666, 671, 672, 673, 675, 679, 681, 684, 685, 686, 689, 692, 693, 695, 698, 701, 702, 711, 713, 719
mārga-jñāna 325, 679
mārga-satya 56, 60, 442, 465, 587, 599, 600, 630, 658, 685, 686, 689
mātṛkā 1, 6, 7, 8, 9, 109, 113, 114, 115, 124, 129, 131, 137, 376, 685
mātṛkā-dhara 1, 7
mātsarya 48, 134, 296, 423, 685
māyā 48, 134, 296, 423, 685
mithyā-dṛṣṭi 329, 436, 444, 455, 465, 466, 627, 659, 675
mokṣa-bhāgīya 569, 571, 572, 573, 574, 579, 592, 606, 683, 695
mrakṣa 48, 134, 296, 423, 686
mṛdv-indriya 708
mṛṣā-vāda 506, 659, 686
Mūla-sarvāstivāda 686
mūrdhan 75, 382, 571, 578, 584, 588, 591, 686, 688
Nāgārjuna 197, 487, 584, 726
nairātmya 28, 36, 85, 361, 486, 686
naiva-saṃjñā-nāsaṃjñā 399, 459, 574

nāma 49, 87, 238, 280, 287, 300, 340, 352, 355, 378, 384, 385, 390, 398, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 472, 547, 548, 582, 605, 638, 671, 686, 687, 716, 730
nāma-kāya 49, 378, 385, 409, 410, 412, 413, 671, 687
nāma-rūpa 384, 638, 687
naraka 119, 141, 142, 537, 677, 687
nāstitva 186, 687
nendriya 58, 687
neyārtha 19, 20, 21, 22, 34, 132, 133, 220, 687, 688
ñeyyāvaraṇa 336, 340
nghiệp hoàn thành 545, 555
nghiệp phóng chiếu 396, 404, 485, 486, 522, 525, 526, 545, 546
nghi ngờ 48, 61, 64, 65, 69, 108, 279, 295, 299, 328, 413, 424, 426, 430, 436, 444, 465, 466, 481, 578, 600, 610, 628, 650, 693, 711
nguyên nhân quả báo 81, 190, 193, 205, 377, 482, 483, 485, 520, 543
Nhận thức gián tiếp 665
nhận thức trực tiếp 26, 86, 96, 192, 217, 265, 267, 316, 317, 318, 335, 356, 361, 362, 363, 369, 370, 372, 374, 459, 597, 598, 601, 625, 647, 653, 654, 662, 672, 674, 678, 694 (cũng xem pratyakṣa)
nhập lưu 658, 661, 702, 705
Nhất lai 610, 698
niḥsaraṇa 460, 587, 621, 625, 658, 687
nikāya-sabhāga 205, 378, 380, 385, 395, 396, 397, 398, 401, 522, 525, 526, 540, 545, 587, 589, 687
nimitta 287, 308, 352, 383, 396, 398, 687
nimitta-grāhī 308
nirmāṇa-citta 241, 687
nirodha 15, 48, 49, 51, 53, 55, 56, 60, 72, 127, 130, 147, 195, 197, 204, 237, 238, 239, 240, 292, 293, 320, 325, 341, 362, 377, 385, 386, 389, 399, 440, 444, 456, 459, 463, 464, 465, 466, 513, 567, 587, 594, 599, 600, 601, 602, 603, 611, 614, 615, 616, 617, 618, 620, 622, 623, 624, 625, 626, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 640, 641, 646, 653, 655, 658, 662, 664, 665, 666, 667, 669, 679, 687, 688, 689, 693, 694, 696, 699, 700, 712, 713
nirodha-darśana-heya 130, 687
nirodha-jñāna 325, 679, 687
nirodha-samāpatti 48, 53, 147, 204, 341, 377, 385, 399, 513, 611, 614, 688, 699, 700
nirodha-satya 465, 587, 599, 600, 602, 603, 629, 658, 687, 688
nirukti-pratisaṃvid 688
nirupadhiśeṣa-nirvāṇa 464, 626, 688
nirupadhiśeṣa-nirvāṇa-dhātu 464, 688
nirvāṇa 13, 53, 72, 144, 197, 237, 398, 420, 451, 464, 465, 569, 571, 574, 579, 603, 607, 611, 617, 620, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 629, 630, 631, 632, 634, 636, 637, 662, 688, 690, 694, 704, 726
nirvāṇa-dhātu 464, 622, 623, 626, 688, 704
nirvedha-bhāgīya 538, 569, 571, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 588, 589, 591, 592, 683, 686, 688, 695, 710
niśraya-hetu 262, 678, 688

nītārtha 9, 16, 19, 20, 21, 22, 34, 132, 133, 688
nivaraṇa 425, 430, 688, 689
nivṛta-avyākṛta 53, 284
nivṛtāvyākṛta-vijñapti-rūpa 393, 689
nivṛtti 12, 52, 689
Niyata karma 689
ogha 425, 428, 676
pada-kāya 49, 378, 381, 385, 409, 410, 689
padārtha 36, 130, 148, 625, 689
paiśunya 506, 659, 689
pañcadhā samatā 209, 298, 698, 700
pañcavastuka 689
pañca-vijñāna-kāya 28, 689
paracitta-jñāna 326, 331, 679, 690
paramāṇu 262, 265, 266, 268, 269, 270, 272, 273, 319, 495, 521, 662, 670, 675, 690, 700
paramārtha 7, 15, 19, 23, 29, 53, 84, 85, 88, 89, 270, 373, 475, 554, 564, 603, 625, 626, 690
paramārtha-satya 19, 23, 89, 603, 690
parihāṇa-dharman 572, 614, 690
parihāṇi 382, 643, 690
parijñā 420, 422, 464, 563, 608, 622, 679, 681, 690, 692, 697, 703
parijñāna 465, 468, 470, 583, 690
parinirvāṇa 228, 559, 560, 569, 570, 571, 573, 690
paripūraka-karma 396, 397, 659, 690
parītta-kleśa-bhūmikā dharmāḥ 285
pāruṣya 506, 659, 691
paryavasthāna 282, 283, 425, 445, 446, 447, 448, 457, 459, 551, 562, 663, 691
pāścātya 101, 691
phala 13, 32, 55, 71, 110, 111, 112, 166, 167, 170, 171, 176, 177, 178, 189, 191, 206, 232, 236, 237, 238, 240, 241, 243, 244, 245, 285, 289, 406, 432, 442, 458, 463, 464, 470, 477, 482, 512, 515, 518, 523, 533, 537, 540, 542, 546, 557, 558, 559, 563, 604, 612, 620, 622, 623, 624, 632, 656, 661, 675, 678, 680, 684, 687, 688, 691, 696, 705, 711, 712
phala-ākarṣaṇa 691
phala-ākṣepa 512, 620
phala-dāna 166, 167, 240, 245, 512, 542, 557, 620, 691
phalākṣepa 166, 171, 176, 178, 407, 691
phala-pratigrahaṇa 166, 177, 691
phần tử không gian 647, 654, 657 (cũng xem ākāśa-dhatu)
pháp thế gian tối thượng 564, 565, 566, 588
phổ biến một phần 28
phương thức hoạt động 27, 31, 209, 230, 290, 298, 300, 322, 365, 370, 382, 429, 438, 439, 449, 460, 547, 588, 589, 590, 593, 599, 658, 675, 698
pipāsā 255, 691
pradāśa 48, 134, 296, 423, 691
prahāṇa-bhāvanā-ārāmatā 567, 692
prahāṇa-parijñā 420, 679, 681, 690, 692
prahāṇa-pratipakṣa 466, 467, 469, 470, 692
prajñā 15, 17, 24, 26, 30, 31, 33, 47, 52, 54, 88, 127, 134, 282, 288, 289, 303, 304, 306, 309, 315, 322, 323, 329, 330, 331, 332, 340, 343, 345, 351, 352, 357, 358, 359, 360, 361, 363, 365, 366, 367, 368, 370, 373, 382, 393, 420, 439, 443, 454, 536,

537, 562, 563, 564, 565, 567, 568, 572, 579, 586, 587, 591, 592, 595, 601, 602, 605, 614, 620, 621, 625, 627, 658, 660, 671, 673, 679, 684, 685, 688, 690, 692, 694, 698, 705, 708, 709
prajñapti 91, 114, 115, 117, 253, 265, 278, 350, 404, 502, 516, 582, 602, 617, 680, 681, 684, 692
Prajñapti-śāstra 2, 7, 114, 116, 390, 534, 681
prajñaptisat 626
prajñā-vimukta 614, 692, 708
Prakaraṇa 105, 106, 128, 132, 134, 136
prākarṣika 550, 692
prakṛti-sāvadya 502, 692
pramāda 48, 134, 282, 423, 692
pramāṇa 22, 116, 139, 316, 647, 665, 692, 694, 706
Pramāṇasamuccaya 372
praṇidhāna 503, 693
praṇidhi-jñāna 3, 115, 693
prāpti 5, 33, 48, 53, 111, 127, 192, 237, 326, 378, 381, 385, 386, 393, 454, 455, 456, 467, 470, 523, 531, 594, 595, 621, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 658, 673, 676, 693, 713 (cũng xem sự thâu được/ đạt được)
pratigha 48, 281, 295, 424, 436, 440, 441, 442, 443, 608, 611, 693
pratighāta 249, 250, 252, 274, 660, 669, 693
prātimokṣa-saṃvara 126, 514, 516, 523, 693
pratiniyama-hetu 397, 693
pratipad 110, 693
pratipakṣa 368, 431, 455, 466, 467, 469, 470, 578, 635, 656, 676, 692, 693, 711
pratipannaka 13, 561, 604, 612, 613, 660, 665, 694, 698, 705
pratipatti 5, 564, 587, 658, 674, 694
pratisaṃkhyā-nirodha 49, 51, 127, 237, 238, 239, 240, 293, 389, 456, 459, 594, 615, 616, 618, 620, 622, 623, 624, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 641, 653, 655, 662, 665, 667, 669, 687, 688, 693, 694, 696, 712
pratītya-samutpāda 32, 110, 430, 439, 481, 546, 669, 682, 692, 694, 699 (cũng xem đồng sinh có điều kiện/ đồng sanh duyên)
prativedhanā-dharman 573, 614, 694
pratyakṣa-jñāna 361, 362, 370, 694
pratyaya-kauśalya 23, 32, 694
pratyekabuddha 338, 568, 574
pratyekabuddha-bodhi 574
pravrajyā 80, 504, 695
pravṛtti 12, 500, 695
prayoga 12, 54, 449, 467, 490, 535, 540, 561, 563, 695
prāyogika 430, 695
premā 60
preta 534, 556, 677
prītīndriya 125, 695
pṛṣṭhalabdha-jñāna 27, 695
pṛthagjana 124, 142, 399, 400, 459, 460, 537, 571, 604, 634, 636, 666, 673, 689, 695
pṛthagjanatva 127, 133, 381, 382, 383, 591, 604, 695
pṛthivī 27, 255, 680, 695
Przyluski 98, 99, 728
Pu Guang 105, 106, 114
puṇya 488, 509, 528, 556, 557, 569, 669, 683, 695
puṇya-bhāgīya 569, 683, 695

puṇya-jñāna-saṃbhāra 695
Pūrṇavardhana 301, 715
puruṣa-kāra 220, 240, 696
puruṣakāra-phala 206, 236, 238, 559, 691, 696
pūrvācārya 88, 147, 452, 696
pūrvānudhātu 46, 696
pūrva-pādaka 59, 67, 696
Quả báo 55, 204, 205, 244, 526, 533 (cũng xem vipāka)
rāga 33, 48, 281, 287, 295, 313, 423, 424, 426, 435, 436, 437, 440, 443, 450, 473, 575, 610, 623, 633, 641, 688, 689, 696, 713
ṛddhi-pāda 110
rūpa 25, 26, 27, 28, 36, 37, 38, 41, 42, 43, 46, 47, 51, 52, 55, 59, 73, 74, 81, 87, 88, 90, 91, 96, 97, 103, 111, 112, 121, 125, 126, 128, 130, 132, 136, 155, 166, 171, 179, 182, 199, 200, 202, 204, 205, 207, 214, 247, 248, 249, 250, 251, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 260, 262, 265, 267, 268, 269, 270, 271, 273, 274, 280, 284, 285, 290, 291, 303, 304, 306, 308, 317, 319, 346, 352, 356, 359, 360, 367, 369, 377, 378, 380, 384, 393, 396, 411, 414, 417, 435, 488, 492, 493, 496, 497, 498, 502, 508, 509, 511, 520, 526, 538, 547, 567, 609, 611, 617, 619, 625, 638, 646, 648, 650, 651, 652, 653, 657, 659, 662, 663, 669, 670, 671, 673, 674, 687, 689, 696, 697, 699, 704, 708 (cũng xem đề mục)
rūpaṇā 28, 248, 250, 251, 273, 274, 697
rūpa-prasāda 36, 396, 697
sabhāga-dhātu-sarvatraga 465, 697
sabhāga-hetu 73, 97, 103, 127, 166, 177, 190, 198, 632, 677, 688, 697, 707
sabhāgatā 127, 385, 395, 396, 398, 674, 697
sahabhū-hetu 74, 127, 189, 206, 211, 217, 219, 259, 279, 632, 677, 696, 697
śaikṣa 58, 131, 284, 389, 537, 617, 629, 635, 686, 697, 698
śaikṣa-mārga 635, 698
sakala-bandhana 62, 460, 612, 698
sākāra 230, 364, 365, 366, 368, 373, 374, 698
sākāra-jñānavāda 373
Sākāra-vijñānavāda 356
Sakṛdāgāmin 459, 698
sālambana 58, 230, 698
sallakṣaṇa 83, 322, 698
samādāpana-naya 8, 698
samādhi 47, 72, 110, 115, 127, 134, 146, 282, 293, 309, 340, 443, 445, 458, 464, 474, 495, 502, 536, 562, 563, 582, 583, 584, 591, 595, 622, 660, 666, 672, 690, 693, 698, 702, 710
samādhi-bhāvanā 110, 698
sāmagrī 318, 344, 381, 698
samāhita-bhūmi 434, 698
samanantara-pratyaya 39, 73, 121, 191, 223, 229, 231, 243, 578, 581, 590, 591, 698
sāmantaka 518, 578, 646, 657, 659, 698
samanvāgama 23, 24, 33, 121, 127, 289, 386, 390, 454, 455, 699
sāmānya-lakṣaṇa 25, 49, 96, 123, 289, 361, 363, 368, 369, 370, 373, 680, 699
samāpatti 48, 53, 147, 204, 338, 341, 377, 378, 385, 398, 399, 513,

577, 578, 611, 613, 614, 659, 666, 686, 688, 699, 700, 711
samāpatty-āvaraṇa 400, 699, 711
samāpatty-āvaraṇa-vimukta 400, 699
śamatha 283, 293, 574, 576, 577, 591, 674, 686, 699, 712
śamatha-carita 576, 699
saṃbhāra 15, 17, 568, 695, 700
saṃbhinna-pralāpa 506, 700
saṃcetanīya-karma 539, 700
Saṃghabhadra 3, 5, 7, 8, 9, 10, 11, 14, 15, 19, 21, 22, 23, 38, 43, 44, 46, 52, 53, 72, 76, 77, 82, 83, 86, 87, 88, 90, 91, 94, 95, 96, 102, 114, 115, 144, 147, 148, 152, 160, 161, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 176, 177, 178, 179, 181, 182, 183, 184, 185, 189, 190, 191, 193, 194, 195, 197, 198, 200, 201, 205, 211, 212, 216, 217, 219, 220, 221, 223, 229, 231, 232, 233, 235, 236, 237, 238, 240, 245, 246, 250, 251, 253, 254, 256, 259, 260, 262, 266, 267, 269, 271, 272, 275, 286, 287, 289, 291, 292, 294, 297, 303, 304, 306, 308, 312, 316, 317, 318, 319, 321, 322, 333, 342, 343, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 358, 361, 362, 367, 368, 369, 370, 371, 381, 382, 383, 384, 388, 392, 395, 396, 398, 399, 400, 403, 405, 406, 408, 409, 411, 412, 414, 416, 417, 425, 426, 427, 431, 432, 435, 439, 444, 451, 452, 457, 460, 465, 466, 468, 470, 472, 477, 478, 479, 483, 485, 487, 492, 494, 495, 496, 497, 512, 513, 514, 515, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 528, 529, 531, 534, 536, 537, 538, 541, 543, 551, 552, 569, 592, 595, 596, 610, 619, 620, 627, 629, 633, 635, 637, 639, 640, 648, 654, 682, 692, 699, 709, 710, 720, 730
saṃghāta-paramāṇu 266, 268, 269, 273, 690, 700
Saṃgīti-paryāya 106
saṃgraha 18, 23, 24, 28, 29, 31, 32, 35, 129, 135, 214, 226, 255, 289, 323, 582, 584, 700, 716
saṃjñā 26, 32, 36, 37, 47, 81, 87, 111, 127, 129, 134, 135, 136, 192, 209, 230, 285, 286, 287, 291, 298, 301, 302, 303, 304, 351, 352, 368, 369, 396, 398, 399, 409, 414, 457, 459, 574, 576, 616, 675, 700, 701, 704
saṃjñā-vedita-nirodha-samāpatti 700
saṃmoha 339, 552, 700
saṃprayoga 23, 31, 135, 289, 298, 299, 301, 302, 698, 700
saṃprayoga-viprayoga-kauśalya 700
saṃprayuktaka-hetu 127, 208, 279, 282, 468, 677, 701
saṃsāra 432, 551, 701
saṃskāra 32, 34, 36, 37, 38, 47, 48, 51, 111, 112, 127, 128, 129, 132, 136, 148, 149, 153, 161, 163, 168, 178, 181, 192, 285, 291, 302, 355, 357, 375, 377, 378, 379, 380, 384, 385, 402, 406, 409, 411, 412, 413, 414, 453, 487, 547, 548, 604, 619, 626, 627, 638, 659, 661, 664, 666, 673, 679, 686, 687, 689, 693, 697, 702, 704, 706, 712, 713
saṃskṛta 32, 36, 50, 51, 55, 67, 127, 129, 130, 132, 147, 158, 161, 162, 164, 172, 173, 177, 178,

186, 195, 197, 205, 232, 234, 237, 258, 347, 405, 407, 433, 619, 624, 632, 651, 652, 661, 662, 679, 701, 706
saṃskṛta-lakṣaṇa 127, 147, 162, 164, 173, 178, 205, 405, 679, 701, 706
saṃsthāna 267, 492, 493, 701
saṃtati 424, 634, 636, 701, 702
saṃtati-pariṇāma 636, 701
saṃtīraṇa 323, 675, 701
samudaya-jñāna 325, 361, 701
samutthāna-citta 505
samutthāna-hetu 434, 701
saṃvara 74, 126, 485, 497, 501, 502, 503, 504, 506, 509, 510, 512, 514, 515, 516, 518, 519, 521, 522, 523, 529, 532, 535, 541, 661, 675, 693, 701, 709
saṃvara-karma 518, 529, 532, 701
saṃvṛti-jñāna 320, 325, 679, 701
saṃvṛti-satya 23, 602, 701
samyak-pradhāna 59, 702
samyaktva-niyāma 573, 579, 591, 702
samyaktva-niyāma-avakramaṇa 702
samyaktvāvakrānti 111
saṃyoga-vastu 468, 469, 470, 702
saṃyojana 61, 282, 425, 563, 610, 689, 702, 703
sanidarśana 49, 58, 251, 254, 263, 508, 650, 702
santati-pariṇāma 703
sapratigha 58, 131, 263, 267, 491, 508, 648, 650, 652, 703
Śāriputra 2, 3, 49, 106, 109, 112, 337, 338, 340, 474, 574
Śāriputrābhidharma 310, 376, 377
sarvadā asti 33, 154, 176, 180, 186, 395, 703
sarvahatāndhakāra 338, 703
sarva-saṃyojana-paryādāna-parijñā 703
sarvāstitva 76, 109, 138, 179, 180, 181, 183, 184, 185, 191, 218, 221, 222, 353, 511, 703, 720
Sarvāstivāda 5, 7, 28, 29, 30, 31, 38, 69, 70, 71, 72, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 84, 90, 97, 100, 101, 102, 108, 111, 114, 116, 117, 118, 121, 122, 124, 137, 138, 147, 148, 151, 152, 154, 156, 157, 162, 164, 165, 174, 178, 179, 180, 182, 183, 189, 191, 192, 197, 201, 206, 212, 217, 219, 221, 222, 223, 232, 234, 241, 245, 248, 250, 254, 255, 258, 264, 267, 272, 273, 285, 286, 291, 297, 298, 301, 302, 315, 316, 320, 321, 322, 324, 331, 332, 335, 337, 350, 352, 356, 357, 359, 362, 366, 367, 368, 372, 373, 375, 380, 382, 383, 389, 395, 396, 397, 398, 401, 409, 411, 413, 417, 423, 424, 439, 448, 453, 455, 463, 468, 471, 472, 475, 476, 481, 484, 486, 487, 488, 497, 499, 503, 505, 508, 511, 512, 514, 522, 526, 529, 534, 539, 542, 545, 546, 550, 552, 561, 562, 563, 568, 576, 577, 598, 599, 608, 610, 612, 613, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 624, 631, 636, 646, 703, 707, 719, 720, 721, 722, 724, 728, 730, 731
sarvathā-sarvahatāndhakāra 338, 703
sarvatraga-hetu 127, 202, 703
śaśa-śṛṅga 703
sāsrava 15, 50, 55, 56, 67, 284, 329, 358, 360, 368, 403, 424, 440, 451, 452, 466, 468, 488, 546, 593, 660, 661, 663, 703
śāśvata-vāda 546, 703

śāṭhya 48, 134, 296, 423, 703
satkāya-dṛṣṭi 54, 74, 426, 435, 436, 438, 442, 610, 623, 689, 703
sattvākhyā 244, 500
satya 13, 19, 23, 27, 56, 60, 85, 89, 110, 361, 442, 444, 464, 465, 578, 581, 582, 587, 589, 599, 600, 601, 602, 603, 622, 629, 630, 658, 666, 674, 676, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 701, 703
satyānulomikī kṣāntiḥ 583
Satyasiddhi-śāstra 9, 72, 302, 354
saumanasya 439, 595, 660, 704
Sautrāntika 19, 20, 21, 38, 43, 45, 46, 76, 77, 81, 82, 83, 91, 96, 97, 98, 99, 100, 102, 103, 146, 147, 148, 149, 152, 160, 165, 166, 167, 168, 169, 175, 177, 178, 183, 185, 198, 211, 213, 217, 230, 233, 261, 267, 286, 288, 299, 301, 302, 335, 345, 346, 347, 348, 350, 352, 353, 354, 356, 357, 365, 366, 367, 371, 372, 373, 374, 383, 388, 403, 404, 408, 414, 416, 427, 435, 446, 447, 491, 492, 493, 498, 503, 511, 513, 515, 613, 617, 619, 626, 633, 634, 635, 636, 639, 648, 704, 721, 723, 728
savāsanaprahāṇa 474
sa-vipāka 546, 704
śikṣā-pada 16, 110, 704
śīlāṅga 502, 704
śīlavratopādāna 429
skandha 6, 7, 8, 13, 25, 27, 31, 35, 36, 37, 41, 43, 44, 45, 58, 84, 106, 110, 111, 112, 115, 126, 129, 130, 132, 134, 135, 136, 146, 148, 193, 247, 248, 249, 278, 285, 301, 303, 319, 358, 359, 360, 376, 378, 379, 380, 381, 395, 400, 411, 412, 413, 435, 464, 486, 520, 565, 566, 576, 586, 598, 603, 619, 620, 622, 634, 667, 689, 699, 704
smṛti 17, 47, 127, 134, 192, 282, 289, 302, 306, 351, 352, 591, 595, 660, 666, 672, 702, 704
smṛty-upasthāna 479, 576, 704
sopadhiśeṣa-nirvāṇa-dhātu 704
sparśa 47, 127, 134, 282, 288, 300, 547, 548, 704
spraṣṭavya 38, 47, 55, 125, 255, 526, 649, 705
śraddhā 47, 60, 282, 292, 591, 595, 605, 606, 660, 705
śraddhādhimukta 326, 605, 705
śraddhānusārin 605, 613, 705
śrāmaṇya-phala 13, 110, 458, 463, 464, 563, 622, 623, 705
śrāvaka 337, 573, 705
Śrāvakayāna 585
Śrīlāta 20, 21, 43, 45, 46, 82, 103, 147, 183, 198, 230, 256, 261, 288, 301, 302, 318, 335, 354, 550, 648, 650, 662, 721, 724 (cũng xem Sthavira)
srotaāpanna 641
srotaāpatti 571, 593, 604, 705
srota-āpatty-aṅga 564
śrotābhijñā 393, 705
Stcherbatsky, Th 729
Sthavira 651, 653 (cũng xem Śrīlāta)
Sthaviravāda 69, 70, 75, 98, 101, 122, 376, 705
sthitākampya 573, 614, 705
sthitikālāvedha 402, 705
sthiti-lakṣaṇa 49, 178, 385, 406, 706
sthiti-sthiti 662, 706
sthūlabhittika 460, 706
styāna 48, 283, 295, 423, 430, 689, 706

styāna-middha 295, 430, 689, 706
sự cản trở 198, 249, 250, 252, 254, 538, 652
sucarita 504, 523, 529, 706
sự chấm dứt 386, 624, 630, 638, 640, 641, 643, 664
sự đạt được vô niệm 205
sugati 52, 644, 706
sự gộp lại 29, 30, 129
sukha-vedanīya 489, 706
sukhendriya 125, 706
śukla 488, 706
sự nhiễm 467
śūnyatā 18, 28, 85, 348, 361, 602, 603, 706, 711
sự tập trung 293
sự thật tuyệt đối 86, 87, 348, 690
sự tồn tại trung gian 112, 546
sūtra-pramāṇa 22, 706
suy luận 24, 26, 82, 139, 216, 218, 316, 318, 351, 361, 362, 383, 596, 647, 653, 654, 662
svabhāva 25, 26, 31, 35, 58, 77, 84, 85, 90, 91, 102, 152, 153, 154, 159, 160, 161, 172, 176, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 186, 187, 196, 255, 306, 312, 340, 341, 347, 380, 411, 412, 445, 453, 454, 571, 576, 619, 646, 669, 676, 690, 702, 706, 707, 710
svabhāva-vikalpa 306
svalakṣaṇa 15, 24, 25, 28, 31, 95, 96, 161, 181, 186, 272, 290, 318, 363, 369, 370, 375, 576, 625, 671, 674, 675, 680, 707 (cũng xem đặc tính nội tại)
svalakṣaṇa-kauśalya 24, 707
svaphalākṣepa-kāritra 173, 707 (cũng xem kāritra và hoạt động)
svarūpa 25, 91, 180, 181, 665, 707
sva-saṃvedana 371, 707
tác ý 47, 100, 111, 127, 134, 204, 280, 282, 286, 287, 300, 301, 302, 310, 484, 485, 490, 491, 493, 499, 508, 512, 513, 515, 521, 522, 523, 526, 531, 543, 592, 671, 672, 682, 685, 700
tài sản 53, 256, 386, 390, 391, 392, 590 (cũng xem samavāgama)
tâm sở 24, 31, 37, 38, 40, 43, 46, 51, 53, 57, 75, 90, 100, 112, 125, 127, 128, 130, 132, 134, 135, 136, 147, 148, 178, 192, 204, 208, 214, 217, 224, 227, 229, 230, 231, 232, 234, 252, 253, 279, 280, 281, 282, 283, 285, 286, 288, 289, 294, 295, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 310, 323, 326, 332, 343, 350, 351, 352, 357, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 371, 372, 373, 376, 377, 378, 384, 385, 399, 400, 425, 437, 438, 439, 450, 452, 455, 472, 497, 512, 520, 521, 576, 584, 590, 591, 592, 639, 648, 658, 663, 667, 672, 673, 675, 680, 689, 698, 701, 709 (cũng xem caitasika, caitta)
tâm sở đồng sinh 351, 673
Tatia, N 214, 715, 728, 730
tatsabhāga 59, 166, 176, 707
tattva 96, 370, 596, 656, 707
tattva-manaskāra 656, 707
tattvārthā 167, 619, 717, 729
tattvārthaikadeśānupraviṣṭa-samādhi 583
thẩm quyền kinh thánh 657
thế gian đạo 684 (cũng xem laukika-mārga)
Theravāda 2, 4, 47, 489, 610, 615, 617, 637

thông tin 41, 42, 44, 60, 84, 107, 115, 205, 250, 251, 253, 256, 257, 262, 323, 339, 357, 410, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 505, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 540, 551, 617, 651, 670, 689, 710, 711
thức ăn 29, 211, 260, 396, 397, 425, 426, 474, 556, 557, 567, 572, 644
thức tỉnh đột ngột 463
thuyết nguyên tử 264, 272, 273, 275, 662
tiệm ngộ 602
tiếp xúc 47, 134, 248, 253, 274, 288, 300, 301, 364, 455, 547, 551
tīkṣṇendriya 327, 574, 605, 708
tính tạm thời 152, 178, 317, 664
tīrthakāra 264, 708
toàn tri 335, 340, 465
traidhātukavyāpin 404, 708
tripiṭaka 708, 717
tri-ratna 437, 708
tuân thủ phi lý 64, 65
tức giận 48, 296, 682
ubhayobhāga-vimukta 614
uccheda-vāda 120, 121, 708
Ứng dụng tinh thần 289
upabṛṃhaṇa-hetu 262, 678, 708
upacita 489, 536, 538, 708
upādāna-skandha 134, 248, 249, 689
upādāya-rūpa 255, 262, 670, 708
upadeśa 7, 8, 9, 10, 11, 22, 676, 708, 709 (cũng xem mātṛkā)
upadhi 378, 379, 505, 626, 709
upakleśa 281, 282, 295, 423, 431, 709
upalabdhi 303, 346, 709
upanāha 48, 134, 281, 296, 423, 709
upapadya-vedanīya karma 542, 543
upapatti-pratilambhika 325, 709
upapatti-sthāna-prātilambhikā prajñā 565
upāsaka 501, 516, 709
upasaṃpad 504, 709
upastambha-hetu 262, 678
upavāsa-saṃvara 518, 709
upavāsastha 501, 709
upekṣā 48, 595, 660, 664, 672, 709
ūrdhva-bhāgīya 610, 689, 709
uṣmagata/ ūṣmagata 578, 585, 586
uttarakuru 401, 572, 579
Vaibhāṣika 3, 20, 21, 31, 42, 44, 45, 72, 76, 82, 97, 101, 102, 104, 107, 143, 145, 146, 147, 148, 149, 152, 157, 159, 160, 161, 164, 165, 177, 178, 179, 183, 184, 185, 186, 187, 203, 205, 212, 213, 214, 217, 221, 227, 246, 257, 260, 265, 271, 272, 274, 275, 286, 294, 299, 301, 323, 330, 341, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 353, 354, 355, 361, 362, 364, 366, 368, 372, 374, 390, 405, 406, 408, 410, 411, 427, 435, 446, 447, 473, 475, 476, 491, 492, 493, 511, 523, 543, 579, 592, 604, 624, 626, 634, 706, 710, 721, 724
vaitulya 5, 10, 710
vajropama 72, 443, 445, 458, 464, 478, 562, 563, 611, 622, 710
vajropama-samādhi 72, 443, 445, 458, 464, 562, 563, 622, 710
vāsanā 215, 336, 337, 339, 340, 342, 343, 443, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 612, 671, 676, 696, 704, 710

vastu 7, 8, 43, 51, 97, 114, 129, 320, 360, 378, 379, 468, 469, 470, 549, 667, 702
Vasubandhu 21, 29, 39, 45, 76, 88, 102, 122, 144, 145, 146, 147, 160, 176, 177, 179, 184, 201, 206, 214, 215, 217, 267, 269, 270, 281, 294, 295, 296, 345, 349, 366, 367, 368, 383, 391, 403, 411, 425, 435, 447, 494, 495, 496, 586, 595, 599, 613, 648, 649, 715, 717, 722, 723, 725, 726, 728, 729, 730
Vasumitra 12, 46, 51, 56, 57, 69, 87, 89, 100, 106, 107, 108, 128, 132, 134, 138, 154, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 165, 172, 180, 191, 226, 227, 231, 234, 250, 251, 257, 261, 264, 275, 281, 295, 298, 327, 328, 378, 449, 450, 557, 559, 593, 604, 608, 647, 654, 669, 719
Vātsīputrīya 101, 116, 118, 195, 317, 332, 591, 617, 651, 677, 695, 710
vedanā 25, 26, 27, 32, 36, 37, 47, 81, 88, 91, 93, 111, 127, 129, 134, 135, 136, 167, 182, 192, 204, 209, 230, 280, 282, 285, 286, 290, 291, 299, 300, 301, 302, 303, 368, 369, 370, 371, 372, 399, 547, 548, 549, 576, 617, 625, 671, 675, 704, 711
Vibhajyavāda 35, 53, 69, 70, 75, 76, 101, 116, 157, 311, 313, 353, 416, 446, 508, 602, 681, 711, 724
vibhaṅga 5, 6, 59, 111, 711
vicāra 48, 280, 282, 287, 294, 295, 306, 351, 352, 674, 711
vicikitsā 48, 203, 295, 424, 436, 441, 444, 465, 466, 578, 610, 689, 711
vidūṣaṇā-pratipakṣa 467, 711
vidyā 109, 201, 420, 439, 465, 670, 678, 711
vihiṃsā 48, 134, 296, 423
vijñāna 28, 35, 36, 37, 45, 53, 59, 67, 112, 129, 132, 134, 135, 203, 214, 215, 235, 236, 277, 278, 279, 286, 288, 291, 298, 300, 301, 302, 303, 324, 328, 329, 345, 346, 351, 353, 368, 403, 414, 547, 548, 652, 660, 689, 698, 700, 704, 711
vijñāna-dhātu 45, 652, 711
Vijñānakāya 70, 105, 106, 117, 151, 223, 725
vijñapti-karma 508, 514, 515, 531, 711
vijñaptimātratā 152, 206, 217, 582, 583, 584, 711
Vijñaptimātratāsiddhi 215, 318, 717
vijñeya 131, 320, 628, 711
vikalpa 306, 307, 309, 318, 323, 351, 655, 663, 707, 711
vimokṣa 13, 293, 340, 341, 342, 502, 661, 664, 699, 711
vimokṣa-āvaraṇa 340, 341, 342, 699
vimokṣa-mārga 13, 711
Viṃśikā vijñapti-mātra-siddhi 318
vimukti-mārga 74, 239, 455, 461, 467, 561, 594, 595, 596, 611, 681, 711
vipāka 55, 78, 81, 127, 128, 132, 141, 190, 204, 205, 219, 236, 244, 287, 377, 482, 487, 493, 512, 541, 546, 622, 661, 669, 677, 678, 680, 691, 704, 712
vipāka-hetu 127, 128, 132, 190, 204, 205, 377, 482, 493, 512, 677, 712
vipākaja 73, 285, 492, 712
vipāka-phala 55, 236, 244, 546, 622, 691, 712

vipaśyanā 17, 18, 283, 293, 574, 575, 576, 577, 591, 608, 674, 686, 699, 712
vipaśyanā-bhāvanā 17, 712
vipaśyanā-carita 18, 577, 712
vipratisāra 541, 712
viprayukta-saṃskāra 34, 37, 38, 47, 51, 112, 127, 128, 132, 136, 148, 149, 355, 357, 375, 377, 378, 380, 384, 409, 413, 604, 626, 661, 664, 666, 679, 686, 687, 689, 693, 697, 706, 712, 713
virati 510, 515, 522, 543, 656
viratyaṅga 502
vīrya 48, 282, 287, 302, 562, 568, 591, 595, 660, 672, 690, 712
visabhāga-dhātv-ālambana 465, 712
visaṃyoga 236, 239, 292, 454, 456, 464, 594, 595, 603, 622, 624, 631, 632, 633, 658, 691, 712, 713
visaṃyoga-phala 236, 624, 632, 691, 712
visaṃyoga-prāpti 595, 631, 658, 713
viṣaya 37, 41, 83, 95, 233, 252, 255, 287, 288, 308, 321, 415, 449, 470, 693, 713
viṣaya-pratighāta 252
Viśeṣa-mārga 457
viśuddhi 713
Visuddhimagga 139, 336, 471, 487, 600, 717, 727
vitarka 48, 282, 287, 294, 295, 306, 351, 352, 519, 575, 659, 674
vô điều kiện 30, 42, 44, 50, 51, 75, 77, 80, 118, 127, 154, 194, 195, 198, 222, 233, 237, 257, 258, 293, 316, 322, 375, 385, 387, 395, 456, 594, 615, 616, 617, 618, 637, 645, 646, 647, 650, 652, 653, 654, 659, 667, 694
với dòng chảy ra 703 (cũng xem sāsrava)
vô lậu 15, 55, 57, 58, 74, 241, 284, 403, 426, 440, 444, 453, 458, 465, 466, 469, 488, 497, 501, 502, 505, 509, 512, 542, 543, 564, 565, 571, 582, 586, 592, 593, 594, 607, 615, 620, 628, 641, 642, 644, 645, 647, 660, 665 (cũng xem anāsrava)
vô ngại đạo 596
vô niệm 35, 48, 73, 74, 204, 205, 379, 385, 398, 399, 400, 656, 666, 667
vratāṅga 502, 713
vyākaraṇa 10, 676, 687, 713
vyañjana-kāya 49, 111, 378, 381, 385, 409, 410, 713
vyāpāda 426, 429, 507, 610, 659, 689, 713
vyavadāna 304, 700, 713
vyaya 51, 192, 226, 408, 661, 662, 701, 713 (cũng xem anityatā)
xiềng xích 13, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 115, 124, 282, 317, 379, 393, 394, 425, 426, 454, 462, 563, 610, 611, 703
yathābhūta-parijñāna 583
Yin Shun 71, 113, 163, 731
ý niệm 18, 84, 147, 594
yoni 340, 398, 428, 482, 713
Yuktavādin 140, 316, 332
yukti 5, 80, 693
zuo yong 175

***

VÀI NÉT VỀ THẦY NHẬT TỪ

Thượng tọa Thích Nhật Từ, sinh năm 1969, giác ngộ chân lý Phật vào năm 1984, thọ giới Tỳ-kheo năm 1988, tốt nghiệp Tiến sĩ Triết học tại Đại học Allahabad, Ấn Độ, 2001. Thầy Nhật Từ là nhà cải cách Phật giáo hiện đại, nhà hoằng pháp, người chủ trương nhập thế, nhà diễn thuyết, nhà thơ, người sáng tác nhạc, sáng lập Đạo Phật ngày nay từ năm 2000, chủ trương nhập thế, phụng sự nhân sinh qua giáo dục, hoằng pháp, văn hóa và từ thiện.

Thầy Nhật Từ là tác giả của hơn 80 đầu sách Phật học, là chủ biên của hơn 200 đầu sách Phật học, Tổng Biên tập Tam tạng Thánh điển Phật giáo Việt Nam (gần 100 tập), Tổng Biên tập Tủ sách Đạo Phật ngày nay (hơn 250 quyển), chủ biên sách nói Phật giáo, sáng tác hơn 650 nhạc khúc Phật giáo. Thầy Nhật Từ giảng pháp cho cộng đồng Việt Nam ở Hoa Kỳ, Canada, châu Úc, châu Âu, Nhật Bản, Hàn Quốc, Đài Loan với hơn 5.000 video pháp thoại về nhiều chủ đề.

Thầy Nhật Từ có công kết nối Phật giáo Việt Nam với Phật giáo trên thế giới qua các Hội nghị thượng đỉnh Phật giáo thế giới, Hội thảo Phật đản LHQ và các Hội thảo Phật giáo quốc tế tại Ấn Độ, Tích Lan, Miến Điện, Thái Lan, Campuchia, Trung Quốc, Nhật Bản… Thầy Nhật Từ là người vận động đưa Vesak LHQ về Việt Nam, làm Phó Tổng Thư ký Đại lễ Vesak LHQ năm 2006, 2007, 2014, 2019, 2025 và Thư ký Đại lễ Vesak LHQ năm 2008. Thầy là thành viên sáng lập và hiện là Phó Chủ tịch Liên minh Phật giáo Quốc tế tại Ấn Độ.

Nhờ những đóng góp to lớn về giáo dục, thầy Nhật Từ nhận được 8 bằng Tiến sĩ danh dự của Mahamakut University, Thái Lan năm 2010; Mahachulalongkornraja-vidyalaya University, Thái Lan năm

2016; Apollos University, Hoa Kỳ năm 2016; Swami Vivekanand Subharti University, Ấn Độ năm 2019; Preah Sihanoukraja University, Campuchia năm 2019; International University of Morality, Hoa Kỳ năm 2021; Buddhist and Pali University of Sri Lanka, Tích Lan năm 2022; Nava Nalanda Mahavihara, Ấn Độ năm 2023. Đồng thời, Thầy Nhật Từ nhận phong hàm Giáo sư danh dự của Apollos University, Hoa Kỳ năm 2016 và Swami Vivekanand Subharti University, Ấn Độ năm 2019.

Thầy Nhật Từ nhận bằng khen của Thủ tướng Việt Nam năm 2008, năm 2019 và nhận nhiều giải thưởng, danh hiệu cao quý khác: Giải thưởng "Lãnh đạo xuất sắc Phật giáo thế giới" của Tăng vương Thái Lan năm 2015; danh hiệu "Người thắp đuốc Diệu pháp" của Chính phủ Miến Điện năm 2015; Giải thưởng nhà lãnh đạo xuất sắc Phật giáo thế giới của World Alliance of Buddhist Leaders năm 2017; Giải thưởng Nhà giáo toàn cầu của Trường Đại học Swami Viveknand Subharti năm 2018; Giải thưởng về giáo dục và nghiên cứu quốc tế của Hiệp hội nghiên cứu tôn giáo và văn hóa Nam Á và Đông Nam Á năm 2019; Giải thưởng giáo dục quốc tế của Hiệp hội Phật giáo truyền thống Nepal năm 2019; Giải thưởng Hiền sĩ về diệu pháp và triết học của Tăng thống của Học viện Parama Dhamma Chetiya Pirivena Ratmalana, Tích Lan năm 2019; Giải thưởng Tháp vàng của Văn phòng quốc gia về Phật giáo Thái Lan năm 2019; Giải thưởng Nhà giáo dục xuất sắc của International Buddhist College, Thái Lan năm 2019; Giải thưởng đuốc vàng Hòa bình Atisha Dipankar của Tăng thống Bangladesh năm 2019 và giải thưởng tuyên dương Vesak của Bộ Văn hóa, Dân tộc thiểu số, Tuổi trẻ và Thể thao của Chính phủ Ấn Độ năm 2021.

Thầy Nhật Từ hiện là Ủy viên Thường trực Hội đồng Trị sự GHPGVN, Phó Ban Trị sự GHPGVN TP.HCM, Phó Viện trưởng Thường trực Học viện Phật giáo Việt Nam tại TP.HCM, Phó Viện trưởng – Tổng Thư ký Viện Nghiên cứu Phật học Việt Nam, Phó Ban thường trực Ban Phật giáo quốc tế trung ương, Phó Ban Giáo dục Phật giáo trung ương và Trụ trì chùa Giác Ngộ (Q10 và BRVT), chùa Quan Âm Đông Hải (Sóc Trăng), chùa Tượng Sơn (Hà Tĩnh)...

VIỆN NGHIÊN CỨU PHẬT HỌC VIỆT NAM

Sa-môn Thích Nhật Từ

DANH MỤC TÁC PHẨM ĐÃ BIÊN SOẠN, CHUYỂN NGỮ VÀ CHỦ BIÊN:

1. Giới bổn Tỳ-kheo của Luật Tứ phần
2. Giới bổn Tỳ-kheo-ni của Luật Tứ phần
3. Giới bổn Thức-xoa của Luật Tứ phần
4. Giới Sa-di, oai nghi, luật nghi và cảnh sách
5. Giới Sa-di-ni, oai nghi, luật nghi và cảnh sách
6. Giới Bồ-tát cho người xuất gia
7. Giới Bồ-tát cho người tại gia
8. Nghiên cứu giới Tỳ-kheo của Thượng tọa bộ
9. Giải thích giới luật và oai nghi của Sa-di
10. Giới thiệu Phật giáo Tây Tạng
11. Lịch sử Triết học Phật giáo: tương tục và gián đoạn
12. Triết học Phật giáo qua các chủ đề tranh luận
13. Lịch sử Phật giáo Ấn Độ (Indian Buddhism)
14. Đời sống Tăng đoàn Phật giáo Nguyên thủy
15. Trung quán luận (Mūlamadhyamakakārikā)
16. Sổ tay mục lục Tam tạng Pali
17. Giáo trình thực hành ngữ pháp Pali
18. Mục lục Tam tạng Đại chánh (Đại chánh tân tu Đại tạng Kinh)
19. Phật điển thông dụng: Dẫn vào trí tuệ Phật của Thượng tọa bộ và Đại thừa

NHÀ XUẤT BẢN TRI THỨC
Lô D20, Ngõ 19 Duy Tân, Dịch Vọng Hậu, Cầu Giấy, Hà Nội
Điện thoại: (024) 6687 8415
E-mail: lienhe@nxbtrithuc.com.vn

***

Hòa thượng KL Dhammjoti

A-TỲ-ĐẠT-MA CỦA NHẤT THIẾT HỮU BỘ

Dịch giả **Thích Nhật Từ**

***

Chịu trách nhiệm xuất bản:
Giám đốc - Tổng Biên tập
PHẠM THỊ BÍCH HỒNG
Biên tập: Phan Thị Thanh Nhàn
Trình bày: Ngọc Ánh
Bìa: Tâm Hạnh
Phụ trách ấn tống: Giác Thanh Nhã

***

Đối tác liên kết:
Viện Nghiên cứu Phật học Việt Nam
Trung tâm Nghiên cứu và phiên dịch Phật học

In 1000 cuốn, khổ 16 x 24 cm tại Công ty CP In Người Lao Động, 195 Lê Quang Sung, P6, Q6, TP. HCM. Giấy đăng ký KHXB số: 1280-2024/CXBIPH/8-31/TrT. Số QĐXB của NXB: 64/QĐLK-NXBTrT cấp ngày 25-04-2024. In xong và nộp lưu chiểu Quý II năm 2024. Mã số sách tiêu chuẩn quốc tế (ISBN): 978-604-484-284-4